

Bilgi Kaynağı Olarak

Hadis

Doç. Dr.
Ayhan Tekines



2
SERİSİ

**BİLGİ KAYNAĞI
OLARAK HADİS**

Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekinç

Bilgi Kaynağı Olarak
Hadis

Yrd. Doç. Dr. Ayhan Tekineş



BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Copyright © Yeni Akademi Yayınları, 2005

Bu kitaptaki metin ve resimlerin, tamamının ya da bir kısmının, kitabı yayımlayan şirketin önceden yazılı izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılması, yayımlanması ve depolanması yasaktır.

Editör
Enes ERGENE

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ – Dr. Faruk VURAL

Kapak
İhsan DEMİRHAN

Mizanpaj
İbrahim AKDAĞ

ISBN
975-6079-06-1

Yayın Numarası
07

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası / İZMİR Tel: (0232) 252 20 96
Mayıs 2005

Genel Dağıtım
Gökkuşuğu Pazarlama ve Dağıtım
Alayköşkü Cad. No: 12 Çağaloğlu/İSTANBUL
Tel: (0212) 519 39 33 Faks: (0212) 519 39 01

Yeni Akademi Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20
www.yeniakademiyayinlari.com

İçindekiler

KISALTMALAR	9
ÖNSÖZ	11

Giriş

NEBEVÎ BİLGİNİN GÜVENİRLİĞİ

1. HZ. PEYGAMBER'İN KORUNMUŞLUĞU (İSMET)	16
2. HZ. PEYGAMBER'İN BİLGİ KAYNAKLARI	19
A. Vahiy	19
B. Nebevî Fetânet	28
C. Tecrübe	30

Birinci Bölüm

HABER OLARAK HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

1. HADİSİN HABER DEĞERİ	36
A. Mütevatir Haber Kavramının Ortaya Çıkışı	37
B. Âhâd Haberin Bilgi Değeri	43
C. Âhâd Haberlerin Amelî Değeri	50
2. HADİSİN HABER DEĞERİNE YÖNELİK TARTIŞMALAR ...	54
A. Rivâyetler Arasındaki Zahirî İhtilaflar	56
a. <i>Muhaddislerin ve fakihlerin ihtilaflı rivayetlere yaklaşımı</i>	56
b. <i>Mu'tezile'nin ihtilaflı rivayetlere yaklaşımı</i>	59
B. Rivâyet Esnasında Hata İhtimali	64
C. Hadisin Kur'an'la Uyumu: Kur'an'a Arz	68
a. <i>Hadisleri Kur'an ile karşılaştırmanın tarihçesi</i>	70
b. <i>Karşılaştırma/arz hakkındaki rivâyetler</i>	73
c. <i>Arz metodunun uygulamadaki örnekleri</i>	76

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

1. Muhaddislerin uygulamasında arz	77
2. Fakihlerin uygulamasında arz	78
3. Kelâmcıların uygulamasında arz.....	83
<i>d. Değerlendirme</i>	<i>86</i>
3. TARİHİ GERÇEKLIK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ	88
A. Sahih Hadiste Bildirilen Tarihî Bilgiyle Çelişen Hadisler	88
B. Hadisin Kronolojiyle Uyumu.....	89
C. Hadisin Tarihî Bilgi Kaynaklarıyla Uyumu.....	91

İkinci Bölüm

TECRÜBİ BİLİMLER ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

1. GÖZLEMİN DEĞERİ.....	101
A. Müşahade (Duyum).....	102
B. Metodlu Gözlem.....	107
<i>a. Nedensellik/İllyet</i>	<i>108</i>
<i>b. Tümevarım.....</i>	<i>110</i>
2. GÖZLEME DAYALI KONULARDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ	114
A. Dini Bilgi-Dünyevî Bilgi Ayırımı	115
B. Hadisin Gözlem ve Tecrübeye Dayalı Konulardaki Değeri	121
3. FEN BİLİMLERİ ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ	124
A. Tabiat Felsefesi	126
<i>a. Cevher-araz teorisi</i>	<i>126</i>
<i>b. Nesnelere tabii özelliklerinin değişmezliği teorisi.....</i>	<i>131</i>
<i>c. Tabiatla ilgili hatalı gözlemler</i>	<i>135</i>
B. Tıp	136
C. Astronomi	140

Üçüncü Bölüm

AKLİ DELİLLER KARŞISINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

1. AKLİ DELİLLERİN DEĞERİ.....	145
A. Akli Delillerin Kısımları	146

İçindekiler

<i>a. Aklî ilkeler</i>	147
<i>b. Akıl yürütme/Nazar</i>	152
B. Epistemolojik Açıdan Aklın Değeri	154
<i>a. Bilginin elde edilmesinde aklın değeri</i>	154
<i>b. İstidlâlî bilginin değeri</i>	156
C. Aklın Dinî Değeri	160
2. AKLÎ DELİLLERİN SINIRI	167
A. Fizik Ötesi Konular	167
B. Teabbüdü Konular	173
3. İTİKÂT VE AHLÂK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ	177
A. İtikâdî Konularda Hadisin Değeri	178
<i>a. Tevhid</i>	179
1. Haberî sıfatlar	179
2. Mu'tezile ve tenzih	180
3. Sıfat hadislerinin yorumu (tevil)	184
<i>b. Kader</i>	190
<i>c. Amel-iman alâkası</i>	192
<i>d. Nübüvvet</i>	194
B. Ahlâk Alanında Hadisin Değeri	198
<i>a. Adalet ilkesi ve ahlâkın aklılığı</i>	199
<i>b. Ahlâkta fazilet kuramı ve vasatîlik</i>	204
SONUÇ	209
BİBLİYOGRAFYA	213

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı müellif
a.g.c.	Adı geçen eser
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	İbn, Bin
bnt.	Binti
der.	Derleyen
D.	Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988-
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
EAÜİF	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
EAÜİFD	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
krş.	Karşılaştırmamız
Ktp.	Kütüphane
md.	Madde, Maddesi
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	Numara
nşr.	Neşreden, Tahkik eden
ö.	Ölüm tarihi
r.a.	Radiyallahu anh

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

r.anha	Radıyallahu anha
s.	Sayfa
s.a.	Sallallahu aleyhi ve sellem
SÜİF	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	Sayı

ÖNSÖZ



İslâm'ın ilk asırlarındaki önemli kültürel faaliyetlerden birisi olan tercüme hareketi neticesinde felsefî eserlerin tercümesi müslüman aydınlar üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bu dönemde her sahadaki ilmî birikim sorgulanmış, değişik kavram ve konularla tanışan müslüman bilginler yeni terkip ve tasniflerle çeşitli ilim dalları ortaya koymuşlardır. Söz konusu dönemde Yunan felsefesinin etkisiyle şekillenmiş ilimlerden birisi de Mu'tezile kelâmıdır. Mu'tezile kelâmcıları, yalnızca itikadî konuları tartışmakla yetinmemiş; bunun yanında âyet ve hadislerle ilgili değerlendirmeler de yapmışlardır.

Önemli ilmî gelişmelerin yaşandığı, büyük çapta fikrî değişimlerin gerçekleştiği dönemlerde, geleneğin ciddi bir şekilde sorgulandığı görülmektedir. İslâm geleneğinin yaşayan ve hayatı etkileyen yönünü teşkil eden sünnet, tercüme hareketinin en fazla tesirinde kalan gruplardan birisi olan ve İslâm tarihinin ilk modernist hareketi olarak nitelendirilebileceğimiz Mu'tezile kelâmcıları tarafından hicrî III. asrın başlarında ciddi şekilde tenkit edilmeye başlanmıştır. Teorik olarak sünnete karşı olmayan Mu'tezile bilginleri, bazı felsefî delillere dayanarak bir kısım hadisin müşkil olduğunu, yani anlamının kapalı ve akla aykırı göründüğünü öne sürmüşlerdir. Onların bu iddiaları incelendiğinde daha çok kendi dönemlerinin ilim, kültür ve ahlâk anlayışlarıyla çelişen, mezhebî ilkelerine uygun olmayan hadisleri tenkit ettikleri görülmektedir.

İslâm düşüncesinin teşekkül döneminden sonra, Sünnî kelâm ekolleri ile Mu'tezile arasında bir yakınlaşma yaşanmıştır. Mu'tezile'nin Yunan felsefesinin tesiriyle ortaya attığı iddiaların müslüman âlimler tarafından

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

tenkit süzgecinden geçirilmesi ve Mu'tezile'nin kelâm metodunun kısmen benimsenmesiyle birlikte, Mu'tezile mezhebi ile Ehl-i sünnet, en azından bazı temel ilkelere birbiriyle uzlaşmıştır. Bunun neticesinde, tartışmalar belirli teorik konular etrafında yoğunlaşmış; tek tek hadislerle yönelik iddialar, ne Mu'tezile tarafından ne de diğer kelâmcılar ve felsefeciler tarafından dile getirilmez olmuştur. Yunan felsefesinin müslümanlar tarafından tenkit süzgecinden geçirilerek, inanç açısından bir tehlike olmaktan çıkması ile birlikte, felsefe daha teknik konulara yönelmiş; Sünnî bilginler de, halk arasında oldukça etkili olan bâtinî hareketlere karşı, İslâm inancını rasyonel açıdan temellendirme ihtiyacı hissetmişler, bu maksatla Mu'tezile'nin bazı metodlarından yararlanmışlardır.

Hadislerdeki eleştirilerin, karşılıklı tartışma suretinde ele alındığı iki önemli dönem bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hicrî II. yüzyıldaki tercüme hareketiyle başlayan III. ve IV. yüzyıllarda etkisini devam ettiren dinî nasların akılcı bir yaklaşımla eleştirildiği dönemdir. İkinci dönem ise, modern Batı felsefesinin tesiriyle XIX. yüzyıldan itibaren İslâm ülkelerini etkisi altına alan pozitivist düşüncenin hakim olduğu modern zamanlardır. Birinci dönemde akılcılık ikinci dönemde ise fen bilimleri ve teknolojik gelişim hadislerle yönelik eleştirilerde temel gerekçe oluşturmuştur. Biz bu araştırmamızda birinci dönemi yani rivâyet asrını ele aldık. Çünkü, ilk dört asır hadis rivâyetinin fiilî olarak devam ettiği, aynı zamanda hadis ilimlerinin teşekkül ettiği en canlı dönemdir. Hadis ilimleri açısından İslâm tarihinin en parlak dönemi olan bu asır, diğer İslâmî ilimler ve İslâm medeniyeti açısından da oldukça önemli bir zaman dilimidir.

Bu çalışmada rivâyet asrında hadis metinlerine yönelik tenkitler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Günümüzün aktüel konularından olan “metin tenkidi” yöntemi, tarihî bir dönem esas alınarak incelenmek suretiyle, metin tenkidinde uygulanan metodların test edilmesi hedeflenmiştir. Kanaatimizce ciddi bir metin tenkidi de, ancak o metin hakkında muhalif fikirler besleyen kişiler tarafından yapılabilir. Bu tür tenkitlerin en önemli örneklerini hicrî üçüncü yüzyıl Mu'tezile âlimlerinde görmek mümkündür. Yeni tanıştıkları felsefî fikirlerin tesiriyle oluşturdukları akılcı sistemlerine uygun düşmeyen her şeyi tenkit eden İslâm tarihinin bu ilk akılcı ve tenkitçi entellektüelleri, geleneğin en önemli dayanağı gördükleri hadislerle karşı ciddi bir tenkit faaliyetine girişmişlerdir. Onların orijinal metinlerinden bugün elimizde az sayıda eser bulunmakla birlikte, düşün-

ce sistemlerini ve tenkit hususiyetlerini anlamak için bu metinlerin yeterli olduğu söylenebilir.

Hadislerin rivâyet edildiği dönemde, yani rivayet asrında, hadislere yöneltilen eleştirilerin ele alınması, bir çok açıdan ehemmiyet arz etmektedir. Öncelikle, kendi kanaatlerine göre hadis rivayetinin zayıf olduğunu düşündükleri yönleri, hadisleri tenkit edenler tarafından dile getirilmiştir. Zira, hadis metnlerinin akla aykırı olduğunu iddia edenler, mümkün ise, öncelikle isnâdları tenkit etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak isnâdların tenkidi ricâl konusunda, ayrıca cerh ve ta'dil ilminde derin bilgi sahibi olmayı gerekli kılmaktadır. Bu ilimler ise muhaddislerin uzmanlık alanına girmektedir. Muhaddislerin dışındakilerin isnâdları tenkit etmeleri mümkün olmadığı için, hadis metnlerinin bazı delillere aykırı olduğu öne sürülerek, hadiste işkâl bulunduğu iddia edilmiştir. Şayet böyle bir iddiayı dile getirmek mümkün değilse, gerçekte muhaddislerin tespit ettiği, bir kısım muhtemel rivayet hatalarının muhtemelliği dile getirilerek hadislere şüphe düşürülmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada tarihî bir dönem tetkik edildiği için, önce işkâl iddialarını dile getirenlerin, daha sonra da bu iddiaları cevaplayanların görüşleri birlikte ele alınmıştır. Hadislerdeki işkâl iddialarının daha iyi anlaşılması için, bu iddialara temel teşkil eden deliller konusunda tarafların görüşleri nakledilmiştir. Böylece iddiaların dayandığı fikrî zeminin ve tarihî arka planın daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. Bu tezdeki amacımız yalnızca belirli bir tarihî dönemi tetkik etmek değil, aynı zamanda hadislere yöneltilen tenkitlerin dayandığı temel sâikleri kavramak ve bunların günümüzdeki fikrî hareketler ile paralelliklerinin daha iyi görülmesine yardımcı olmaktır. Hadis metnlerine yönelik tartışmalarda her iki tarafın delillerini objektif olarak nakledebilmek için, önemli iktibasların olduğu gibi nakledilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca her konu ile ilgili örnekler verilmesi ve teorik bilgilerle örneklere dayalı anlatımın dengeli bir şekilde birarada götürülmesine çaba sarfedilmiştir. Böylece rivayet asrındaki âlimlerin hadisler hakkındaki eleştiri ve yorumları tarafsız bir tutumla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu eser değerli hocam Prof. Dr. Raşit Küçük Bey yönetiminde hazırladığım **Müşkilü'l-Hadis İlmi** adlı doktora tezimin III. bölümüdür. Ayrıca konuyla ilgisi dolayısıyla "Hadisin Sübutunu Tespitte Kur'an ile Karşılaştırma Meselesi" (İstanbul 1997) adlı makalemiz, tez metninin

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

birinci bölümündeki ilgili kısma eklenmiştir. Tezin bibliyografyası küçük değişikliklerle korunmuş, tez metninde de bazı değişiklikler yapılmıştır. Kitapta sünnetin hücciyetine yönelik tartışmalara temas edilmiş ancak daha ziyade Mu'tezile ve diğer akılcı akımlar tarafından eleştirilen hadisler üzerinde durulduğu için kitabın adında "hadis" terimi özellikle tercih edilmiştir. Hadislere yöneltilen söz konusu eleştiriler, doğru haber, beş duyu ile elde edilen duyular (gözlem, deney ve tecrübeye dayalı tabiat bilimleri) ve akli delillere dayandırıldığı için eserin adı **Bilgi Kaynağı Olarak Hadis** olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada hadisin bilgi kaynağı olarak değeri, diğer bilgi kaynaklarıyla karşılaştırılarak tetkik edilmiştir.

Çalışmamızın giriş kısmında "Nebevî Bilginin Güvenirliğini" belirlemek için Hz. Peygamber'in korunmuşluğu ve bilgi kaynakları üzerinde durulmuştur. Bu kısımda Hz. Peygamber'in söylediği ya da uyguladığı andaki sünnetinin/hadisinin bilgi değeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadisin rivayet edilen haber haline gelmesi ise "Haber Olarak Hadisin Bilgi Değeri" başlığı altında, birinci bölümde ele alınmıştır. Bu bölümde hadislerin, sahih hadis, Kur'an-ı Kerim ve kesin tarihî gerçeklere uyumu üzerinde durulmuş; hadisler arasındaki çelişki iddiaları ve rivayet esnasında gerçekleşmesi muhtemel hatalarla ilgili tartışmalar incelenmiştir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde gözlem delili karşısında hadisin değeri ve fen bilimlerinin verileriyle çeliştiği iddiasıyla eleştirilen hadisler "Tecrübî Bilimler Alanında Hadisin Bilgi değeri" başlığıyla ele alınmıştır. "Akli Deliller Karşısında Hadisin Bilgi değeri" başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise hadis-akıl çelişkisi üzerinde durulmuştur. Öncelikle söz konusu delillerin değeri tartışılmış, daha sonra sünnet karşısındaki konumları ele alınarak, bu delillere dayanılarak hadisler yöneltilen eleştiriler, örneklerle incelenmiştir. Rivayet aşarında hadisin epistemolojik değerine yönelik iddiaların tetkik edildiği bu çalışmanın, bütün tartışmaları ihtiva etmesi mümkün olmasa da hadis ve kelam tarihi açısından önemli bir dönem hakkında doğrudan bilgi sunması itibarıyla konuyla ilgili araştırmalara mütevazı bir katkı sunacağını ümit ediyoruz. Tefvik ve inayet Cenab-ı Hakk'tandır.

Ayhan TEKİNEŞ
ADAPAZARI Mayıs 2005

Giriş

NEBEVÎ BİLGİNİN GÜVENİRLİĞİ



İmâm Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserinde sünneti kabul etmeyenlerin, ya sünnetin hücciyetini/delil olmasını, ya da “haber-i hassa”nın (haber-i âhâd) bağlayıcılığını reddettiklerini söylemiştir.¹ Sünnetin hücciyetini bütünüyle reddedenlerin yanında, sünneti yalnızca belirli konularda hüccet kabul edenler ya da sünneti Kur’an ve akıl deliline muvafık olması durumunda hüccet kabul eden gruplar bulunmaktadır. Bu görüşü benimseyenler, sünnetin kesin haberlerle çelişebileceğini ya da hadisler arasında ihtilaf bulunduğunu ileri sürmüşler, bir kısım hadisleri bu gerekçelerle reddetmişlerdir; böylece sünnetin etkinliği sınırlandırılmış ve önemi azaltılmaya çalışılmıştır.

Ehl-i sünnet bilginlerine göre sünnet, Allah Teâlâ’nın hükmünün bilinmesine delildir. Sünnet bu hükmün izharı, keşfi veya delâleten bilinmesine delil olabilir.² Sünnetin Allah’ın hükmünün bilinmesine mutlak anlamda delil olması ise ancak Hz. Peygamber’in “ismetî” ve onun sünnetinin korunmuş olmasıyla mümkündür. Bu sebeple sünnetin, kıymetini ve bağlayıcılığını tespit etmek için, önce onun kaynağını veya başka bir ifadeyle Hz. Peygamber’in bilgisinin kaynaklarını belirlemeye ve özellikle sünnet-vahiy alâkasının rivayet aşrında nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya ihtiyacı vardır.

¹ bk. Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 11-39; ayrıca bk. a.mlf., *el-Ümm*, VII, 287-300.

² Abdülganî Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 243, 244.

I. HZ. PEYGAMBER'İN KORUNMUŞLUĞU (İSMET)

Peygamberlerin verdiği bilgilerin ve onların sözlerinin epistemolojik değeri ile ilgili tartışmalara girmeden önce ontolojik açıdan peygamberlerin korunmuşluğu üzerinde durulması gerekmektedir. Zira peygamberlerde, peygamberlik mansıbının ayrılmaz niteliği kabul edilen bazı özellikler bulunmaktadır. Bunların başında ismet vasfı gelmektedir. Bu nitelik muahhar dönemlerde tafsil edilerek peygamberlerin ismet, fetanet, sıdk, emniyet ve tebliğ gibi nitelikleri bulunduğu belirtilmiştir. Ancak rivayet asrında, bütün bu nitelikler ismet sıfatının içinde değerlendirilmiştir. Zira bütün diğer sıfatlar neticede ismete bağlı özelliklerdir. İsmetin bulunması ile anlam kazanırlar, bu sıfatlar ismeti biraz daha vurgulamak ve tafsil etmek için ortaya konulmuşlardır. Peygamberlerde bulunması zarurî olan bu ismet vasfı, “Allah Teâlâ'nın peygamberlerini kadir ve kıymetlerini düşürecek şeylerden koruması.”³ ve “günah işlemek mümkün olduğu halde, günahlardan uzak durma melekesidir”⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre peygamberlerde, günahlardan uzak durmalarını temin eden bir meleke vardır; bazı kelâmcılar bu melekeyi, Allah Teâlâ'nın onlara sağladığı koruma (tevellî) şeklinde anlamışlardır.⁵

Ünlü Hanefî fakihî Tahâvî, ismeti “Diğer insanların aksine, Allah Resûlü, Allah'ın sevgi ve himayesindedir (tevellâ); Allah onu (bütün kötülüklerden) korumuştur (ismet); ve onun bütün işlerini muhafaza altına almıştır”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Peygamberlerin bu korunmuşluk neticesinde bütün ahlâkî faziletlerde zirve şahsiyetler olduğu kabul edilmiştir. Hatta onların, en önemli nübüvvet delilinin, öncelikle bu zati özelliklerinin (cevher) olduğu belirtilmiştir.⁷

İsmet konusunda usûl ve kelâm kitaplarında yapılan tartışmalar dikkate alınarak, Ehl-i sünnet âlimlerinin tercih ettiği görüşler çerçevesinde daha kapsamlı bir tanım yapılmıştır. Buna göre ismet, Allah Teâlâ'nın

³ Bulut, *İsmet İnanıcı*, s. 26 (Nureddîn es-Sabûnî, *Kıfaye*, vr. 45a.'dan naklen).

⁴ Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 150.

⁵ Muahhar dönem kelâmcılarının ismet sıfatı hakkındaki tanım ve değerlendirmeleri için ayrıca bk. Cürcânî, *et-Tarîfât*, s. 150; Bulut, *İsmet İnanıcı*, s. 27-32.

⁶ Tahâvî, *Müşkil*, II, 96.

⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 202 vd.

peygamberlerin zâhir ve bâtınlarını küfür ve büyük günahlardan koruması; küçük günahlarından da onları haberdar ederek (tenbih), tevbe etmelerini sağlamasıdır.⁸ Bu tanımda Ehl-i sünnet bilginlerinin ismet tanımlarındaki tüm nitelikler biraraya getirilmiştir. Buna göre, peygamberler, küfür ve büyük günahlardan korunmuşlardır. Küçük günahları ise (zelle) işleyebilirler, ancak bu şekilde bırakılmazlar; Allah Teâlâ, onları haberdar eder ve tevbe ederek yanlışlarını tashih etmelerini mümkün kılar. Binac-naleyh, Peygamberler, insanlarda bulunan birtakım eksiklik ve günahlardan Allah Teâlâ'nın lütfu ile korunmuştur.⁹ Peygamberler, nübüvvetten önce, insanların çirkin ve aşağılayıcı kabul ettiği küçük günahları da yapmamışlardır.¹⁰ Onlar, nübüvvetten önce de aynı şekilde Allah Teâlâ'nın tevfiğ ve tevellisi altındadır.¹¹ Bu nedenle, peygamberlerin mukarreb meleklerden bile üstün oldukları öne sürülmüştür.¹²

İslâm âlimleri, peygamberlerin masum olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir.¹³ Onlara göre, peygamberlerin masum olduğunun delili sem'î delillerdir; ayrıca müslümanların icmâi da peygamberlerin masum olduğunu bize bildirmektedir. Bununla beraber peygamberlerde bulunan ismet sıfatı, akıl deliliyle karşılaştırıldığında aklî açıdan da “peygamberin ismetinin” ma'kûl olduğunun görüleceği söylenmiştir.¹⁴ Haşeviye'den bazıları ise, peygamberlerin büyük günah işlemelerinin aklen mümkün olduğunu öne sürmüştür. Kâdî Ebû Bekr el-Bakillânî (ö.403/1012), bunun aklen mümkün olsa da naklen vaki olmadığını söylemiştir.¹⁵ Genelde ismet konusunda hassas oldukları halde, bir kısım Mu'tezile bilginleri ile bazı Hâricî fırkalarının peygamberlerin, tebliğ vazifesiyle ilgisi bulunmayan büyük günahları işleyebilecekleri görüşünü benimsedikleri nakledilmiştir.¹⁶ Hz. Peygamber'in hata yapabileceğini kabul etmek, onun sünne-

⁸ Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke*, s. 257

⁹ Peygamberlerde kölelik ve duyularının eksik olması gibi insanlar arasında kusur kabul edilen özellikler bulunmaz. bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'ârî*, s. 176.

¹⁰ Krş. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 188, 189; Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 223, 224.

¹¹ Tahâvî, *Müşkil*, III, 238.

¹² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'ârî*, s. 175; Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 203.

¹³ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 222; a.mlf., *el-Mahsûl*, III, 226.

¹⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, I, 159, 160.

¹⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mahsûl*, III, 227.

¹⁶ Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke*, s. 265. Mescla Haricilerden Fudayliye bu görüştedir. Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 222; a.mlf., *el-Mahsûl*, III, 226.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

tinin hücciyetini iptal edecektir. Nitekim, Haricîlerin bazı hadisleri kabul etmemesi, onların Peygamber'in de hata yapabileceği görüşünü benimsemeleriyle irtibatlandırılmıştır. Buna göre, peygamber de hata yapabileceği için, onun her hadisinin kabul edilmesi gerekli değildir; hatta hadis mütevâtir bile olsa, Kur'an ile karşılaştırmadan kabul edilmemelidir demişlerdir.¹⁷

İsmet sıfatı üzerinde ilk olarak Mu'tezile kelâmcıları durmuştur. Onlar daha ziyade, nübüvveteye yöneltilen tenkitleri cevaplamak maksadıyla bu konu ile ilgilenmişlerdir. Mu'tezile'ye göre, bir peygamber, bütün insanlardan daha hayırlıdır.¹⁸ Mu'tezile ulemasının pek çoğu, peygamberlerin büyük günah işlemesinin mümkün olmadığını benimsemiştir; nefret ettirmeyen küçük günahları ise bilerek, hata veya te'vil ile işlemelerinin mümkün olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁹ Mu'tezile kelâmcıları, nebîlerin ismetinin naklî deliller yanında akıl delili ile de bilineceğini söylemişlerdir. Zira, peygamberlerin günah işlemesi, insanların onlara uymasına engel teşkil eder.²⁰ Mu'tezile, ismet kavramına daha ziyade risâlet açısından yaklaşmıştır. Onlar, peygamberlerin vazifelerini yerine getirirken, tebliğ ile ilgili hususlarda yanılma ve hata yapabileceklerini asla kabul etmemişlerdir. Ancak, insanların kendi fiillerini yarattığı fikrini benimzediklerinden peygamberlerin ismetini onların bütün fiilleri için gerekli görmemişler²¹; ismet sıfatına bazı sınırlamalar getirmişlerdir. Bu sınırlamalardan birisi, dünyevî konulardaki yanılmalarıdır. İkincisi küçük günahlardır.²² Söz konusu meselelerdeki hata ve yanılmaların, peygamberlik vazifesine zarar vermemesi için de iki teori geliştirmişlerdir. Birinci görüşe göre, söz konusu hatalar küçük kusurlardır; peygamberlerde bulunması gerekli olan benimsenme ve itaat edilme (velâyet) gibi nitelikleri gidermezler. Bu nedenle onlar, Hz. Peygamber'in, nefret ettirmeyen küçük hatalar yapmasının, ismetine zarar vermeyeceğini öne sürmüşlerdir.²³ İkinci teoriye göre ise, peygamber, Allah Teâlâ'dan insanlara tebliğ etme-

17 Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke*, s. 260. krş. Şchristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 164, 165.

18 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 41.

19 Fahrüddin er-Râzî, *el-Mabsûl*, III, 228.

20 Şevkânî, *İrşâdu'l-fubûl*, I, 159.

21 bk. Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 91, 92.

22 Eş'ârî, *Makâlât*, s. 226; Fahrüddin er-Râzî, *el-Mabsûl*, III, 228.

23 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 168.

si gerekenleri tebliğ eder. Daha sonra, tebliğ ettiği bu hususlarda yanılabilir ya da hata yapabilir. Söz konusu meselenin hükmü daha evvel, yine peygamber tarafından beyan edildiği için, insanlar, o konuda peygamberin hata yaptığını hemen bilirler; böylece, tebliğe hata ve insanların yanıtılması durumu ortadan kalkmış olur.²⁴

Görüldüğü gibi Mu'tezile bilginleri, bir yandan ismet sıfatını kabul ederken diğer yandan kendi ilkeleri ile çeliştiği için peygamberlerin bazı küçük günahlar işleyebileceğini öne sürmüşlerdir. Bu iddialar arasındaki çelişkileri çözümlemek için de oldukça zorlamalı yorumlara kalkışmışlardır. Zira bazı Mu'tezile bilginlerinin de farkına vardığı gibi Peygamber'in (s.a.s.) hatalı ve yanlış haberler verebileceğini iddia etmek doğrudan tebliğin korunmuşluğu ile alâkalı bir husustur.²⁵

2. HZ. PEYGAMBER'İN BİLGİ KAYNAKLARI

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları tetkik edilecektir. Böylece sünnetin şer'î ve ilmî değeri tespit edilmeye çalışılacaktır. Sünnetin vahiy ile ilgisi onun hem dinî hem de ilmî değerini ortaya koymaktadır. Ancak bilindiği gibi sünnetin bütünü vahiy ile bildirilmiş değildir. Bazı konuları Hz. Peygamber, tecrübe ile haber vermiş bir kısım meseleleri ise akıl/fetaneti ile çözümlenmiştir. Ancak Hz. Peygamber insanlara örnek ve rehber olarak gönderilmiştir. Onun bu misyonunu yerine getirebilmesi her yönüyle itimat edilir olmasına bağlıdır. Kendisine itimat edilmesi için onun bütün söz ve fiillerinin doğru ve hatasız olması gerekmektedir. Tecrübe ve akıl ise ne kadar kusursuz olursa olsun her zaman yanılabilir. Yanılma ve hataya düşmekten korunma ancak vahyin kontrolü ile mümkündür. Bu durumda Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiy ile ilişkisinin ele alınması gerekmektedir.

A. Vahiy

Hz. Peygamber'e gelen bütün vahiylerin Kur'an-ı Kerim'de yer aldığını ileri sürmek ve vahiy Kur'an ile sınırlandırmak doğru değildir. Çün-

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muġnî*, XV, 281; Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereki*, s. 263.

²⁵ Mu'tezile'nin peygamberlerin korunmuşluğu ile ilgili fikirleri bu eserin ikinci bölümünde ki "Dinî Bilgi-Dünyevî Ayırımı" başlığı altında da ele alınmıştır.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

kü böyle bir iddiaya önce Kur'an-ı Kerim mani olmaktadır.²⁶ Zira sünnetin vahiy kaynaklı olduğu, bir çok âyet-i kerîmede açıkca ifade edilmiştir.²⁷ Ayrıca, Kur'an'da anlatılan bazı olaylarda, Allah Teâlâ'nın o olayla ilgili bazı bilgileri Kur'an dışında bir vahiyle Hz. Peygamber'e bildirdiği de anlaşılmaktadır.²⁸ Bütün bunların yanında kanaatimizce en önemli delillerden birisi de İmam Şâfiî'nin dikkat çektiği üzere Kur'an'da Kitap ile birlikte zikredilen "hikmet"²⁹ ile sünnet arasındaki alâkadır.³⁰ Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de "Ümmiler arasından kendilerine (Allah'ın) âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderen O'dur"³¹ buyurmuştur. İmam Şâfiî, bu âyet-i kerîmede geçen Kitab'ın Kur'an, hikmetin ise Sünnet olduğunu söylemiştir.³² Ona göre

26 Çelebi, *İslâm İnançında Gayp Problemi*, s. 96; Hz. Peygamber'in Kur'an'ın dışında da vahiy aldığı Kur'an'dan delilleri hakkında bir inceleme için bk. Güngör, *Kur'an Araştırmaları 2*, s. 56-86.

27 Bu konudaki âyetler için bk. Abdülhanî Abdulhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 291-308. Sünnet vahiy alakası için bk. Uğur, *İslâm Toplumu*, s. 60-72; Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, s. 96-105.

28 Bu konudaki örnekler için bk. Muhammed Taqî Usmânî, *The Authority of Sunnah*, s. 23-39; krş. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 263 vd.

29 Kur'an'da yedi yerde kitap ve hikmet kelimeleri birlikte anılmaktadır. Beş âyette "Kitap ve hikmeti öğretti" şeklinde geçmektedir. bk. el-Bakara (2), 129, 151; Al-i İmrân (3), 48, 164; el-Cumu'a (62), 2. Diğer iki âyette ise "Kitap ve hikmeti indirdi" ifadesi yer almaktadır bk. el-Bakara (2), 231; en-Nisâ, (4), 113; Hasanul-Basrî, *Katâde, Mukâtil b. Hayyân ve Ebû Mâlik gibi tâbiün müfessirleri yukarıdaki âyet-i kerîmelerde geçen "hikmet" kelimesini sünnet olarak tefsir etmişlerdir* bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 269, 415.

30 Hikmet-Sünnet ilişkisi için bk. Küçük, "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", s. 135-136.

31 el-Cumu'a (62), 2.

32 İmam Şâfiî, muarızın "kitap ve hikmetin" aynı şeyler olabileceği iddiasını şöyle reddediyor: Mu'arız, "Peki, burada kelâmın tekrar ettiğini (Kitap ve hikmet kelimelerinin her ikisinin de Kur'an olduğunu) kabul edebiliriz?" dedi. "Kitap ve hikmet ile iki şeyin kast edilmesi mi, bir şeyin kastedilmesi mi uygundur?" diye sordum. "Anlattığın gibi iki şey olmaları uygundur, ama bir şey olmaları ihtimali de vardır" dedi. Dedim ki: "Tercih edilen birinci görüştür, Kur'an'da bunun delili de vardır." "Nerede?" dedi. Şu âyettir dedim: "Evlerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın. Şüphesiz Allah, latîf ve her şeyi bilendir" (el-Ahzâb (33), 34). "Âyet-i kerîmede onların evlerinde iki ayrı şeyin okunduğu bildiriliyor." dedim. "Kur'an'ın okunması malum, hikmet nasıl okunur?" dedi. "Burada "okumak" Kur'an ve sünnetle konuşmak (telaffuz) anlamındadır. Bu âyet, hikmetin Kur'an'dan ayrı bir şey olduğunu yukarıdaki âyetten daha açık şekilde göstermektedir." dedim. Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 288; ayrıca bk. a.mlf., *er-Risâle*, s. 93.

sünnet, bütünüyle vahiy kaynaklıdır ve vahyin indirildiği gibi Hz. Peygamber'e indirilmiştir.³³

Bazı âlimler, "Onun konuştuğu yalnızca vahiydir"³⁴ âyetini delil getirerek, Hz. Peygamber'in bütün söz ve fiillerinin doğrudan vahiyyle gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.³⁵ Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in âyetleri "Cibrîl'in kendisine öğretmesiyle tefsir ettiği" ifade etmiş³⁶; hatta Hassân b. Atiyye (ö.130?/748)³⁷ "Cibrîl'in Hz. Peygamber'e Kur'an'ı indirdiği gibi sünneti de indirdiğini" bildirmiştir.³⁸ İbn Kuteybe (ö.276/889), bu konuda şöyle söylemektedir: "Cibrîl Hz. Peygamber (s.a.s.)'e Kur'an'ı getirdiği gibi sünnetleri de getirirdi. Bu sebeple Resûlullah (s.a.s.) "Bana Kitap ve onunla birlikte bir benzeri verildi" buyurmuştur."³⁹ Muhaddis Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/810), "Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam"⁴⁰ âyetini "vahyin bir kısmı Kur'an'dır. Bir kısmı da Kur'an dışındadır" şeklinde açıklamış; ayrıca Allah Teâlâ'nın Kitâb'ın dışında da Hz. Peygamber'e vahiy indirdiğini söylemiştir.⁴¹

Sünnetin kaynağı meselesine, rivâyet arasındaki hadis kitaplarının musannıfları tarafından da temas edilmiştir. Bunu İmâm Buhârî'nin (ö.256/869) *Sahîh* 'inin "Kitâbu'l-İ'tisâm" bölümündeki şu bab başlığından anlıyoruz:⁴² "Peygamber (s.a.s.) kendisine vahiy indirilmeyen konularda soru sorulduğunda "Bilmiyorum" derdi veya vahiy indirilinceye kadar cevap vermezdi. Allah Teâlâ'nın, "Allah'ın sana gösterdiği vech ile"⁴³ sözün-

33 İbn Hacer, *Feth*, XXVIII, 55. Şâfiî'nin sünnet-vahiy alâkası hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. Muhammed Biltâcî, *Menâhicü't-teşrî'î'l-İslâmî*, II, 716-718.

34 en-Necm (53), 4.

35 Serahsî, *Usûl*, II, 90, 91.

36 Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, VI, 303.

37 Hassân b. Atiyye, kaderî olmakla suçlanmıştır, ancak güvenilir bir hadisçidir. Hakkında bilgi için bk. Zehabi, *Siyer*, V, 467, 468; İbn Hacer, *Tebzîbu't-Tebzîb*, II, 251.

38 bk. Dârimî, *Mukaddime*, 49; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, s. 32, 33; İbn Hacer, *Feth*, XXVIII, 55; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 45.

39 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 114, 130, 194. Hadis için bk. Ebû Dâvud, *Sünne*, 5; Ahmed b. Hanbel, IV, 131; Hatîb, *Kifâye*, 39.

40 el-En'âm (6), 50.

41 Bilgi için bk. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, s. 70.

42 Ayrıca Dârimî ve İbn Mâce'nin *Sünen* 'lerinin, mukaddemelerinde sünnete ittiba ve sünnet-vahiy alakası konu edinen hadisleri tahrîc etmelerinden de hadisçilerin bu meseleye yaklaşımını anlamak mümkündür bk. Dârimî, *Mukaddime*, 16, 17, 22, 49; İbn Mâce, *Mukaddime*, I, 2.

43 en-Nisâ (4), 105

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

den dolayı re'yy ve kıyasla cevap vermezdi babı.”⁴⁴ Buhârî, bu babın hemen akabinde zikrettiği şu bab başlığıyla da Resûl-i Ekrem'in tassarruflarının vahiyle gerçekleştiğini vurgulamıştır: “Peygamber (s.a.s.)'in ümmetinin erkek ve kadınlarına -re'yy ve temsil ile değil- Allah'ın kendisine öğrettiği şeyleri öğretmesi babı.”⁴⁵ Bu bab başlıkları ve başlıklar altında rivâyet ettiği hadislerle bakarak, Buhârî'nin Hz. Peygamber'in hadislerinin vahiyle alâkası hakkındaki görüşünü belirlemek mümkündür. Buna göre, Hz. Peygamber, re'yy ve kıyasın cevazını ve nasıl yapılacağını öğretmek için bazı konularda “akıl yürütme”nin örneklerini ashâbına göstermiştir.⁴⁶ Ancak o, diğer insanlar gibi yalnızca “re'yy, kıyas ve temsil” ile beyanda bulunmamış, kendisine indirilen vahiyle hükmetmiştir; ayrıca “Allah tarafından kendisine (hakikati) gösterilen”⁴⁷ konuları ümmetine açıklamıştır.

Sünnetin hücciyeti konusunda görüş birliği bulunan İslam bilginleri, sünnetin bütününe aynı derecede bağlayıcı görmemişlerdir. Sünnet, genelde bağlayıcı olması açısından iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım, yerine getirilmesi (ahz) faziletli, fakat terkedilmesinde uhrevî bir ceza (harec) bulunmayan sünnetlerdir.⁴⁸ İkinci kısım ise, yerine getirilmesi gerekli sünnetlerdir.⁴⁹ İbn Kuteybe, sünnetin bu ikinci kısmını, kaynağı açısından, ikiye ayırmıştır:

“Birinci kısım, Cibrîl'in Allah Teâlâ'dan getirdiği sünnettir. İkinci kısım ise, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e hüküm koymasına izin verdiği ve re'yy ile karar vermesini kendisine emrettiği sünnet-

44 Buhârî, İ'tisâm, 8. Buhârî bu bab başlığında ayrıca şu muallak haberi zikrediyor: “İbn Mes'ud, ‘Peygamber (s.a.s.)’e ruh soruldu, âyet ininceye kadar cevap vermedi” demiştir. Bu bab başlığı altında şu hadis nakdedilmiştir: “Câbir b. Abdillâh (r.a) şöyle söylemiştir: ‘Rasûlullah (s.a.s.)’e, ‘Ey Allah'ın Rasûlü! Ben malımda nasıl hükmedeyim, malımda nasıl yapayım?’ diye sordum. Rasûlullah (s.a.s.) bana miras âyeti ininceye kadar cevap vermedi.”

45 Buhârî, İ'tisâm, 9; Bu bab başlığı altında Buhârî, Hz. Peygamber'in şu hadisini nakletmiştir: “Sizin içinizden hiçbir kadın yoktur ki, kendisinden önce üç çocuğu vefat etsin de, bu onun için cehenneme bir perde olmasın”. Oradaki kadınlardan birisi, “Yâ Rasûlullah! İki tanesi de (öyle midir?)” diye, iki defa tekrarladı. Rasûlullah (s.a.s.) “iki tane de, iki tane de, iki tane de” buyurdu.

46 Buhârî, İ'tisâm, 12.

47 Ayetin tamamı şöyledir: “Biz sana Kitab'ı-Allah'ın sana gösterdiğiyle hükmedesin diye hak olarak indirdik; hainlerden taraf olma” (en-Nisâ (4), 105).

48 Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, s. 33; İbn Kuteybe'nin tasnifinde bu sünnetler üçüncü kısmı teşkil etmektedir bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 131.

49 Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, s. 33.

tir. Bu kısımda, Hz. Peygamber bir takım sebep ve özürlerden dolayı dilediğine ruhsat vermekte serbest bırakılmıştır. Hz. Peygamber, Mekke hakkında “Otu koparılmaz, ağacı kesilmez.” buyurmuştur. Abbâs b. Abdilmuttalib “Ey Allah’ın Resûlü! Yalnız izhiri istisna kıl. Çünkü o bizim evlerimizin çatısı için gereklidir.” demiş; bunun üzerine Hz. Peygamber de “İzhir hariç” buyurmuştur. Eğer Allah Teâlâ Mekke’nin bütün ağaçlarını haram kılmış olsaydı, Abbâs’ın izhir otunun istisna edilmesi isteğine Hz. Peygamber mütabâat edemezdi. Ancak Allah, Resûlullah (s.a.s.)’e uygun görüğü şeylerde istisna kılma yetkisi vermiştir. Hz. Peygamber de Mekkelilerin istifadesi için izhir otunu istisna etmiştir.”⁵⁰

Yukarıdaki metinde görüldüğü gibi, İbn Kuteybe’ye göre, sünnetin bir kısmı doğrudan Cibrîl tarafından getirilmektedir. Diğer bir kısmı ise, Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e verdiği hüküm koyma yetkisiyle gerçekleşmektedir. Ancak bu kısım da yine Allah’ın kontrolünde ve O’nun izniyledir. Tahâvî (ö.321/933), bu hadis hakkında ileri sürülen “Abbâs’ın böyle bir itiraz ileri sürmesi ve Peygamber’in de herhangi bir kişinin böyle bir teklifini kabul etmiş olması uygun değildir.” şeklindeki itirazı şöyle cevaplandıırıyor: Bu konudaki hadisler sabit, gelişleri sahîh ve hepsi de makbuldür. Hz. Peygamber, Mekkelilerin izhir otuna ihtiyacı olduğunu öğrenince, bu otu önceki hükümden istisna kılmıştır. Nitekim, Hz. Peygamber, mirâcda ümmetine farz kılınan elli vakit namazın azaltılması için bir kaç defa Rabbine müracaat etmiştir. Yine Kur’an bir kıraatla okunurken, Hz. Peygamber’in Allah Teâlâ’ya müracaatıyla yedi kıraatla okunması emredilmiştir. Binaenaleyh Hz. Abbâs’ın, Hz. Peygamber’e müracaatı da bunlar gibidir; yadırganacak bir durum değildir.⁵¹ Tahâvî’ye göre, Resûlullah (s.a.s.), bu uygulamayı kendiliğinden yapmamış; Allah Teâlâ’ya sormuş ve O’nun izniyle izhir otunu istisna etmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in Allah Teâlâ’ya sorduğunu ve O’nun izniyle istisna kıldığını bildiren ifade, muhataplar tarafından anlaşıldığı için, hadis metninden hazfedilmiştir. Nitekim Arap dilinde ve Kur’an-ı Kerim’de, muhatabın doğru anlayacağı umulan yerlerde, benzeri kısaltmalar yapılmıştır; hatta bu nedenle bazı âyetlerde ihtisar edilen kısımlar için farklı tevcihler de

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 13, 131; hadisın farklı rivayetleri için bk. Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 166-171;

⁵¹ Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 172, 173.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

yapılmıştır.⁵² Tahâvî'yi göre, hemen o anda Hz. Peygamber'in yanında bulunan Cibrîl, onun kalbine vahyi indirmiş olabilir; zira bizim aklımız vahyin gelişinin nasıl olduğunu idrâk edemez.⁵³

Tahâvî'ye göre, Hz. Peygamber, vahiy, kendisine verilen helal haram kılma yetkisi veya kalbine gelen bir duygu ile hareket etmektedir.⁵⁴ Bu ifadeden onun, sünnetin kaynağının vahiy, Peygamber'e verilen hüküm koyma yetkisi ve şahsi içtihatı olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tahâvî, Resûlullah'ın (s.a.s.) bazı sahâbîlerin âhiretteki durumları hakkındaki sözlerinin ya vahiy ya da rüya kaynaklı olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Yine ona göre, Kur'an ve Sünnet her ikisi de Allah Teâlâ'nın vahyi iledir ve bu nedenle Sünnet ile Kur'an nesh edilebilir. Bu durumda Kur'an'ın hükmünü nesh eden Peygamber (s.a.s.) değil, bizzat Allah Teâlâ'dır.⁵⁶ İbn Kuteybe de, bu konuda onunla aynı kanaati paylaşmaktadır.⁵⁷

Rivâyet asrından sonraki usûl âlimlerinin, sünnet-vahiy alâkasına yaklaşımları ise şöyle özetlenebilir: Peygamberlerin şerî hükümlerde bilerek yalan söylemesi muhal görülmüştür. Hata ile yalan söylemeleri ise âlimlerin cumhuru tarafından kabul edilmemiştir. Peygamberlerin unutmaları da imkânsız kabul edilmiş, bu konuda icmâ olduğu da söylenmiştir.⁵⁸ Resûlullah (s.a.s.) sahih bir hadislerinde "Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Sizin unuttuğunuz gibi unuturum; unuttuğumda bana hatırlatın." buyurmuştur.⁵⁹ Bu ve benzeri hadisler şu şekilde yorumlanmıştır: Peygamber ilk anda unutulabilir, ancak o durumda bırakılmaz, kendisine vahiyyle hatırlatılır. Hz. Peygamber'in hata ve unutmasını caiz görenlerin çoğunluğu, hemen akabinde, unutmanın tashih edileceğini öne sürmüşlerdir.⁶⁰ Hz. Peygamber'in yanılmaları/zelle ile ilgili hâdiseler ise âdeta

52 Örnek için bk. Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 173.

53 bk. Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 173, 174; İmâm Gazzâlî de, Hz. Peygamber'in Hz. Abbâs'ın görüşünü kabul etmesinin o anda kendisine gelen bir vahiyyle gerçekleştiğini söylemektedir bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 356.

54 Bu konuda daha fazla bilgi ve örnekler için bk. Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 47, 48.

55 Tahâvî, *Müşkil*, I, 384.

56 Tahâvî, *Müşkil*, I, 221.

57 krş. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 130.

58 Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 160.

59 Buhârî, *Salât*, 31; Müslim, *Mesâcid*, 90-94; Ebû Dâvud, *Salât*, 189, 190.

60 Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 161, 162; bk. Sıddîk Hasan Hân, *Husûlü'l-Me'mûl*, s. 43-45; Abdülganîy Abdülhâlık, bu konuyu şöyle özetlemektedir: "Resûlullah'tan sâdır olan tasarruflardan bir kısmının, ilk sâdır olması sırasında hataya ihtimali bulunan içtihattan kay-

onun vahiyle irtibatını vurgulamak için ve “mutlak kemâl” ve “mutlak gayb bilgisi”nin yalnızca Allah’a mahsus olduğunu insanlara hatırlatmak içindir. Ayrıca bu örnekler onlarca örnek içinden seçilmiş de değildir; Hz. Peygamber’in hayatında bir kaç defa vuku bulmuş nadir olaylardır. Bu durumda konuyu şöyle özetleyebiliriz: “Hz. Peygamber bir konuda vahyi bekler, vahiy gelmezse içtihat eder. Eğer bu içtihatta yanılmış ise vahiy onu tashih eder.”⁶¹ Böylece vahiy, Resûlullah (s.a.s.)’in masum beşerî tabiatını da tashih ederek mutlak kemâlin Allah Teâlâ’ya ait olduğunu insanlara bir kez daha hatırlatır.

Hz. Peygamber’in Kur’an dışında vahiy aldığını arz ettikten sonra, vahiyle bilinenlerin sınırının belirlenmesi de gerekmektedir. Vahiy, gayb âleminin bilgisini bize ulaştırır en güvenilir bilgi kaynağıdır. Gaybın, akıl ve duyularla anlaşılma imkânı yoktur. Çünkü bu sahada idrak kuralları ve akıl prensipleri geçerli değildir.⁶² Bu nedenle, insan bilgisini müşahade âleminin ötesine ve mevcut sınırların üstüne yükselten vasıtalarından birisi de vahiştir.⁶³ Hz. Peygamber’in vahye dayanarak bildirdiği haberlerde kesinlikle yalan ve hata ihtimali yoktur. Hatta, “Peygamberler’in bildirdiği hiç bir şeyde bir tek hata yoktur”⁶⁴ denilmiştir. Ancak istikbal haberlerini kısa, özlü ve kısmen kapalı naklettiği için, bazı haberlerin ilk anda anlaşılabilmesi veya meydana gelmeden önce tam mânasıyla bilinmemesi mümkündür. Zira, âyet-i kerimelerde de ifade edildiği üzere, gaybı yalnızca Allah bilir.⁶⁵

Resûlullah (s.a.s.)’in gayb hakkında bildikleri, Allah Teâlâ’nın vahiyle kendisine bildirdiği kadardır. Bu durum da Kur’an-ı Kerim’de açıkça

naklanması, ya da zelle ve yanılma kabilinden olması muhtemeldir Ancak Rasûlullah’ın sözlü ve fiilî bütün tasarrufları Allah Teâlâ’nın (vahyin) kontrolünden geçmekte, hatalı olan varsa anında uyarılmakta ve böylece bütün tasarrufları O’nun onayından geçmiş olmaktadır”. *Sünnet ve Dindeki Yeri*, s. 28, 29.

61 Serahsî, *Usûl*, II, 90, 91.

62 Çelebi, *İslam İnançında Gayb*, s. 101.

63 Çelebi, *İslam İnançında Gayb*, s. 100.

64 Câhız, *Hüccetü’n-nübüvve*, 261.

65 Nitekim bir âyet-i kerimde şöyle buyurulmuştur: “De ki: Ben kendim için Allah’ın dilediğinden başka ne bir faydayı celbetmeye, ne de bir zararı savmaya muktedir değilim. Eğer ben gaybı bilseydim, elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiç bir fenalık da dokunmazdı” el-A’raf, (7),188; bu konudaki diğer âyetler için ayrıca bk. (6), 59; (10), 20; (11), 123; (16), 77; (27), 65.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

ifade edilmiştir.⁶⁶ Nitekim Hz. Peygamber, ısrarla Kıyâmetin ne zaman kopacağı kendisine sorulduğu halde, bu soruya cevap vermemiştir.⁶⁷ Zira bir çok âyet-i kerimede Kıyâmetin ne zaman kopacağını yalnızca Allah Teâlâ'nın bildiği ifade edilmiştir.⁶⁸ Yine bir hadiste, Resûlullah (s.a.s.)'e kıyametin ne zaman kopacağı sorulmuştur, o da soran kişiye “O gün için ne hazırladın?” demiştir.⁶⁹ Tahâvî, bu hadislerin izahında, “Onlar bunu Hz. Peygamber'e sorunca, Allah'ın hakikatini gizlediği bir şeyi sormuş oldular. Yukarıdaki hadislerde verilen cevapla, Hz. Peygamber bu konudaki nihaî bilginin Allah'a ait olduğunu söylemiş oldu”⁷⁰ demektedir.

Mu'tezile kelâmcıları ise Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki vahiylerini “vahiy” ve “ilhâm” kelimeleriyle tanımlamaktadırlar. Onlar, peygamberlerden başka, hiç bir varlığın (cin-ins) gaybı bilemeyeceğini ileri sürmektedir.⁷¹ Peygamberlerin hayvanların konuşmalarını anlamasını Câhız şöyle açıklamıştır:

“Allah, Peygamber (s.a.s.)'e ya o hayvanın ihtiyacını vahiyle bildirir; ya da peygamber, firâseti, hissi ve işlerdeki tesebbütü ile - bunlarla birlikte Allah ona tevfkini de lütfeder de mânaları açıklar ve âşikâr hale getirir- hayvanların dış görünüşleriyle içlerini, durum ve davranışlarıyla da ihtiyaçları olan şeyleri anlar. Ya Allah bütün bunları peygambere ilham eder, ya da Süleymân b. Dâvud (a.s.)'in kuşların dilini ve her şeyin dilini bilmesi şeklinde olur. Ancak bu da hayvanların kendi aralarındaki kendi dilleriyle konuşmalarını anlama şeklindedir; ve yalnızca Süleymân (a.s.)'a mahsusdur.”⁷²

Bu ifadelerden de açıkça görüldüğü gibi Câhız, Hz. Peygamber'in vahiy ve ilham aldığı ayrıca firâseti, hisleri ve tesebbütü (akıllılığı) ile yaptığı işlerde “Allah Teâlâ'nın tevfkisinin onunla birlikte bulunduğunu” söylemekte; ancak tevfkî “açıklama, gösterme” şeklinde tevîl etmektedir. Böylece Allah Teâlâ'nın, onun fiiline yalnızca bilgi açısından katkısı bulunduğunu kabul

66 Bazı âyetlerde ise Allah'ın Rasûllerinden dilediğine gayptan bilgi vereceği ifade edilmektedir bk. Âl-i İmrân (3),179; el-Cinn, (72), 26, 27.

67 bk. Müslim, Fiten, 136.

68 Meselâ bk. en-Nâzi'ât (79), 42-44.

69 Müslim, Birr, 164; Tirmizî, Zühd, 50.

70 Tahâvî, *Müşkil*, I, 414-416

71 Çelebi, *İslam İnançında Gayb*, s. 104.

72 Câhız, *Hayevân*, VII, 218, 219.

etmiş olmaktadır. Bu da onların, en azından Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kerim dışında vahiy ve ilham aldığını, ayrıca söz ve davranışlarında Allah'ın "tevfikine" (hakikatı bildirmesine) mazhar olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir.⁷³ Mu'tezile'den Hayyât ( 300/912), Peygamber'in, özellikle peygamberlikle ilgili konulardaki ismeti üzerinde durarak "Hz. Peygamber'in Rabbinden bildirdiği ve (peygamberliğine) hüccet kıldığı şeylerde hata ihtimali mümkün değildir. O bu konularda diğer insanlara benzemekten çok uzaktır. Hz. Peygamber dışında ümmetinden herkesin hata yapması caizdir"⁷⁴ demiştir. Ona göre, peygamberlere uymanın vacib olması da onların masum olmalarını gerekli kılmaktadır:

"Resûlullah'ın, Allah Teâlâ'nın kullarına bildirmesini emrettiği bir farzı bildirmesi esnasında veya bildirilmesi gereken bir haberi bildirme durumunda yanlışlık ve hata yapması asla caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ, emrettiği şeylerde halkın ona ittiba etmesini ve kendisinden bildirdiği haberleri tasdik etmesini vacip kılmıştır. Allah'ın hata yapma ihtimali olan kişiye ittiba etmeyi vacip kılması, yanlışlık yapmasından emin olunamayan kişiye itati emretmesi mümkün değildir."⁷⁵

Ayrıca Mu'tezile kelmcıları, mukaddes kitaplardaki müjdelere, irhst, doğumundan önce ve doğumu esnasında Hz. Peygamber'in kadrini yüceltecek birtakım olayların meydana gelmesini de onun nübüvvetinin alameti kabul etmişlerdir.⁷⁶ Hatta onlar, nübüvveti inkâr edenlere delil getirmek maksadıyla delli konusuna özel önem vermişler ve istikbal haberlerini Hz. Peygamber'in en önemli nübüvvet delili olarak kabul etmişlerdir. Meselâ, "Resûlullah (s.a.s.), Utbe b. Eb Leheb'e "Allah'ın bir köpeği seni yesin" buyurdu ve bir aslan onu yedi"⁷⁷ hadisi hakkında Câhiz, "Kim bu hadisi kabul etmezse, Hz. Peygamber'in lametlerinden birisini kabul etmemiş olur"⁷⁸ demektedir. Bu nedenle o, Hz. Peygamber'in istikbal haberlerini, tenkitsiz nakletmiştir.⁷⁹ O, bu konuda şöyle söyler:

⁷³ bk. Câhiz, *el-Osmâniyye*, s. 164.

⁷⁴ Hayyât, *el-ntisr*, s. 148.

⁷⁵ Hayyât, *el-ntisr*, s. 147.

⁷⁶ Câhiz, *Hayevân*, VI, 276, 277.

⁷⁷ Câhiz, *Hayevân*, II, 181.

⁷⁸ Câhiz, *Hayevân*, II, 184.

⁷⁹ rnek için bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyn*, II, 140.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“Hz. Peygamber’in sıdkının bilineceği bir başka konu da, istikbalde olacak şeylerle alâkalı verdiği haberler ve insanların kalplerindeki haber vermesidir. İnsanların yiyecekleri ve biriktirecekleri şeyleri, kabul edilen, tehir edilmeyen, aksinin vuku bulmayacağı şekilde bildirmesidir... Kureyş’e kıtlık için yaptığı beddua, Kisrâ’ya yaptığı beddua ve Kisrâ’nın Yemen valisi Feyruz ed-Deylemî’ye Kisrâ’nın ölümünü bildirmesi ve benzeri haberler, bu hususlara örnek olarak gösterilebilir...”⁸⁰

B. Nebevî Fetânet

Vahyin yanında Hz. Peygamber’in bilgi kaynaklarından birisi de peygamberlik makamına uygun “akıl melekesidir”. Resûlullah (s.a.s.)’in “aklı” vahiyle aydınlatılmış, bazan gayb perdesi kaldırılarak, melekût âlemi müşahadesine sunulmuş, ayrıca Allah Teâlâ dini göndermekle gerçekleştirmeyi hedeflediği maksatları kendisine öğretmiştir; böylece onun akli melekeleri kemâl noktasına ulaşarak âdeta hata yapma ihtimali ortadan kalkmıştır. Bu nedenle akıl, ilim, sabır, yakîn ve görüşlerinin doğruluğunda Resûlullah (s.a.s.)’in diğer insanlardan üstünlüğü bütün müslümanlar tarafından kabul edilmiştir.⁸¹ İşte Hz. Peygamber’in bütün bu üstün özellikleri, ilk dönemlerde “ismet” kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber’in “akıl melekesini” anlatmak için ise ihtiyatlı davranılmış, bu sebeple de kelimeler dikkatli seçilmiştir. En sık kullanılan kelimeler, “re’y”⁸², “içtihat”⁸³ ve “kıyas”⁸⁴; az da olsa “firâset”⁸⁵ kelime-

80 Câhız, *Hüccetü’n-nübüvve*, 267, 68, 69.

81 bk. Câhız, *el-Bursân*, s. 254.

82 Buhârî, Hz. Peygamber’in re’y ve kıyası kullanmadığını özellikle vurgulamıştır bk. Buhârî, *i’tisâm*, 8, 9.

83 Hz. Peygamber’in tasarrufları için “içtihat” kelimesinin kullanılması da tartışmalıdır. Ancak tercih edilen görüşçe göre “caiz olması daha doğrudur”; Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber’e içtihat için izin vermiş olması akli ve nakli delillere aykırı değildir, bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 356.

84 Nâsihuddîn el-Ensârî’nin (ö. 634/1237), *Kitâbu ekîseti’n-nebiyyi’l-Mustafâ* (Kahire 1973) adlı eserinde Hz. Peygamber’in “kıyas”larına 190 tane örnek zikredilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in muhtelif konulardaki hükümlerini (kaza) içeren Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî’nin (ö.497/1104) *Akdiyetü Resûlillah* (Haleb 1982) adlı eseri de anılmaya değerdir.

85 Câhız, *Hayevân*, VII, 218.

si de kullanılmıştır. Ancak söz konusu terimler, diğer insanlar için de kullanıldığından, Resûlullah (s.a.s.)'in üstün peygamberlik nuru ile inkişaf etmiş akıl melekesini anlatmak maksadıyla daha sonraki dönemlerde “fetânet” kavramı tercih edilmiştir.

Rasûlullah (s.a.s.)'in “Bana Kitapla birlikte bir benzeri verildi”⁸⁶ hadisinde geçen, “Kitab'ın benzeri” ifadesi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Yukarıda işaret edildiği gibi, Tahâvî, Hz. Peygamber'e verilen “hüküm koyma yetkisinden” bahsederken, bazı âlimler, bunun Kur'an'ı beyan kabiliyeti olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁷ İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'e verilen bu özelliği “Allah'ın kendisine verdiği risâlet” olarak nitelendirmektedir.⁸⁸ İmam Buhârî'ye göre Hz. Peygamber'e verilen, “Allah Teâlâ'nın ona göstermesiyle”⁸⁹ hasıl olan bir melekedir.⁹⁰ Bazı usûlcüler de, vahiy nuruyla aydınlatılarak, isabetli karar almada mükemmel seviyeye ulaşan Hz. Peygamber'in akıl melekesini “bâtınî vahy” şeklinde yorumlamışlardır.⁹¹ Resûlullah (s.a.s.)'in, kendisine açık ve gizli vahiy gelmeyen konulardaki içtihatları⁹² da yanılma ihtimalinin çok az olması ve yanılması durumunda hemen düzeltilmesi sebebiyle “vahye benzeyen sözler” diye nitelendirilmiştir. Serahsî bu konuda şunları kaydetmiştir:

“Hz. Peygamber'in naslardan re'yiyle ve içtihatla bir hüküm çıkarılması ise “vahye benzeyen” (mâ yüşbihu'l-vahy) bir hükümdür. Hz.

86 Ebû Dâvud, Sünnec, 5; Ahmed b. Hanbel, IV, 131.

87 Uğur, *İslâm Toplumı*, s. 64.

88 İbn Hacer'in Şâfiî'den naklettiği ifade şöyledir: “Hz. Peygamber'in bütün hükümleri ya onun insanlara okuduğu bir vahiyledir, ya da şöyle yap diye Allah'dan gelen bir risâlettedir görüşünde olanların delili, Allah Teâlâ'nın şu kavlidir: “Allah sana Kitap ve hikmeti indirdi” (en-Nisâ (4), 113). Kitap okunan (vahiy)dir, hikmet ise Allah'tan tilavetsiz olarak gelen sünnettir”*Feth*, XXVIII, 55; Krş. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 92.

89 en-Nisâ (4), 50.

90 Buhârî, Pîrisâm, 8. Bazı âlimler âyet-i kerimenin yalnızca Allah tarafından bildirilen hükümleri kapsamadığını, ayrıca bu âyetle Hz. Peygamber'e re'yi için izin verildiğini de söylemişlerdir bk. İbn Hacer, *Feth*, XXVIII, 54.

91 Serahsî, bunu şöyle açıklamaktadır: “Bâtınî vahy kalbi şüphe, çelişki ve tezat kalmayacak şekilde teyit etmektir. Rabbinden gelen bir nurla, bir olayın hükmünün ortaya çıkmasıdır. Bu manaya Allah Teâlâ şu âyetle işaret etmiştir: “Allah'ın sana gösterdiğiyle, insanlar arasında hükmedesin diye...” (en-Nisâ (4), 105). Bu durum “ibtîlâ” ile birlikte oluşur. “İbtîlâ”nın anlamı, Hz. Peygamber'in kalbiyle kastedilene anlamak için işin hakikatini düşünmesidir. Bu Hz. Peygamber'e has bir durumdur. Onun bu kabil sözleri “kesin hüccet”dir”. Serahsî, *Usûl*, II, 90.

92 İbn Hacer, *Feth*, XXVIII, 55. krş. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 92.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Peygamber'in bu yolla sabit olan hükümleri vahiy konumundadır. Çünkü onun bu içtihatlarının doğruluğunda şüphe yoktur. Resûlullah (s.a.s.) anılan türdeki içtihatlarında hata üzerinde bırakılmaz. Dolayısıyla onun bu şekilde sabit olan sünneti "kesin delil"dir."⁹³

Gazzâlî, Resûlullah (s.a.s.)'in her işinin en iyi ve her görüşünün de isabetli olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Yine ona göre, Hz. Peygamber'in kendi görüşüyle (re'ÿ) yaptığı işlerde hata yaptığına delil olarak gösterilen, Bedir esirlerinin salıverilmesinde, itâb edilen gerçekte Hz. Peygamber değildir. Sahâbilerin bir kısmı, esirlerin salıverilmesi yönünde görüş bildirmişler; mümkün olan diğer ihtimalleri ise dikkate almamışlardır. Bunun üzerine söz konusu görüşü beyan edenler itâb edilmişlerdir. Âyet-i kerime çoğul sigası kullanıldığı için, Hz. Peygamber bu itâba dahil zannedilmiştir.⁹⁵ Neticede şunu söyleyebiliriz; Hz. Peygamber'in zannı, bir kısım hükümlerin bilinmesine âlâmet kılınmak suretiyle, âdetta "Allah Teâlâ, Resûlullah (s.a.s.)'in zannını ve verdiği bütün hükümlerini, hataya ihtimali olmayan yakîne dönüştürmüştür."⁹⁶

C. Tecrübe

Her insan çevresinden etkilenir. Çevresindeki insanların bilgi ve tecrübelerinden istifade eder. Ayrıca kendi tecrübe ve gözlemleri ile de her gün yeni bilgiler öğrenir. Bu nedenle, sıradan bir insanın bilgi birikiminin önemli bir kısmı, onun tecrübe ve gözlemler sonucu kazandığı bilgidir, denilebilir. Ancak peygamberler çevrenin insanı değildirler; onlar çevrelerini değiştirmekle vazifeli elçilerdir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in sözlerinin anlaşılması için yalnızca tecrübelerinin ve içinde yetiştiği sosyokültürel çevrenin dikkate alınması yeterli değildir. Vahiy onun hayatının her kısmını tanzim etmiş ve eşyanın hakikatine vâkıf olmasını sağlayacak gaybî bilgiyi getirmiştir.

Resûlullah (s.a.s.), Kureş'in örf, adet ve geleneklerini, Arap kabilelerinin lehçelerini ve bir müddet içlerinde yaşadığı bedevî Araplardan fasih

93 Scrahsî, *Usûl*, II, 90,91.

94 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 357.

95 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 356.

96 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 355.

Arapçayı öğrenmiştir;⁹⁷ hatta bu nedenle lûgat ve benzeri dil ile ilgili konularda da hüccet kabul edilmiştir.⁹⁸ Hz. Peygamber, içlerinde yaşadığı kavminin dilini, örf ve âdetlerini öğrendiği gibi, onların hastaları tedavi usullerini, ticarî muamelelerini ve kavminin Hz. İbrahim'den tevarüs ettiği bazı dinî gelenekleri de öğrenmiştir.⁹⁹ Ancak onun tecrübe ve gözlem ile öğrendiği bütün bu bilgiler, nübüvvetten sonra vahyin kontrolünden geçmiş ve bir kısmı “vahyî bilgi” ile tahrir edilmiş, bir kısmı ta'dil edilmiş ve diğer bir kısmı da tamamen tebdil edilmiştir.¹⁰⁰

Dil, örf, âdet ve benzeri konular, içinde yaşanılan çevrede duyarak ve göreberek öğrenilir. Ayrıca bir kısım tıbbî bilgiler, siyâsî ve askerî konular da tecrübeyle öğrenilen hususlardır.¹⁰¹ Ancak her sözü ve uygulaması ümmeti tarafından örnek alınan bir Peygamber'in, çevresinden öğrendiği bilgilerinin hatalı kısımlarının vahiyle tashih edilmemesi mümkün değildir. Ayrıca tecrübî bilgiler her konuda kesinlik arzetmezler, daha da önemlisi doğru değer yargılarına ulaştıramazlar. Bu sebeple onların vahiyle tashih edilerek doğru değer yargıları ve güvenilir bilgiler haline gelmesi gerekmektedir. Bu sebeple peygamberler zamanlarında gereken bütün bilgiye ve en yüksek ahlâka sahip oldukları halde vahyî bilgiyi almadan dinî tebliğce başlamamışlardır. Bu durum da tecrübî bilginin, tek başına ideal bir değer yargısına ulaştırmak için yeterli olmadığını göstermektedir.¹⁰²

Hz. Peygamber, tıbbî tavsiyelerinin bir kısmını toplumun geleneklerinden öğrenmiştir; hatta Hz. Peygamber'in, tıpla ilgili bazı bilgileri farklı milletlerden öğrendiği de olmuştur.¹⁰³ Mesela, Hz. Peygamber, Araplar

97 bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 101, 106.

98 Tahâvî, *Müşkil*, I, 261.

99 Hz. İbrahim'in mirası olan ibadetlerin bir kısmı Kurcysliler tarafından değiştirilmişti. Hz. Peygamber, nübüvvetden önce tahrif edilmiş bu ibadetleri, Hz. İbrahim'in dinine uygun şekilde yerine getiriyordu. Örnek için bk. Tahâvî, *Müşkil*, III, 236-240 (bab. 187).

100 krş. Karaman, “Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği”, s. 45.

101 Sıddîkî, bu konuyu şöyle dile getirir: “Rasûlullah (s.a.s.)'in Allah Teâlâ'dan telâkki ettiği vahiyler iki kısma ayrılır; Birincisi Kur'ân'dır. İkincisi de Kur'ân dışında kalan vahiylerdir. Bu sonuncular hadislerin bir kısmını teşkil eder. Fakat hadisler arasında bazı sözler ve davranışlar da vardır ki, sadece Rasûlullah (s.a.s.)'in şahsî müşahade ve tecrübelerine dayanmaktadır. Tıbla, siyâsî ve askerî konularla ilgili hadisler bu guruba girmektedir”. Sıddîkî, “İslâm Hukukunda Hadis'in Yeri”, s. 115.

102 Kirmani, “İslâm Bilimi Üzerine Son Tartışmalar”, s. 119.

103 Meselâ, Hz. Peygamber'in bazı hastaları Câhiliye döneminde İran Azerbeycan'ındaki Cundişapur tıp okulunda okumuş Taifli bir hristiyan olan Hâris b. Kılâde'ye gönderdiği bilinmektedir. bk. Ebû Dâvud, *Tıbb*, 12.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

arasında bilinen “el-ğîle”yi¹⁰⁴ (hamile veya çocuk emziren kadınla cima yapılması) yasaklamak istemiş, ancak daha sonra “Ğîle”yi yasaklamak istedim, sonra İranlılar ve Rumların bunu yaptıklarını ve çocuklarına zarar vermediğini hatırladım.” demiştir.¹⁰⁵ Örnekte de görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Araplar arasında bilinen tıpla ilgili her uygulamayı ibka etmemiş, uygun olmayanları bazen tecrübe ve fetanetiyle bazan de vahiyle tashih etmiştir. Hz. Peygamber’in ğîle konusundaki uygulamasını Tahâvî şöyle değerlendirmiştir: “Hz. Peygamber bu uygulamayı ilk nehyettiği zaman kendisine gelen bir vahiyle veya helal-haram kılma şeklinde yasaklamamıştır. Yalnızca, bu konuda kalbine gelen bir anlamdan ve ümmetine olan şefkatinden dolayı anılan hususu emretmiştir.”¹⁰⁶ Tahâvî’nin bu değerlendirmesinden Hz. Peygamber’in, ilk sözünü kendi re’yiyle söylediği, ancak daha sonra muhtemelen vahiyle tashih edilerek kendisine Rumların uygulamalarının hatırlatıldığı anlaşılmaktadır. Rumların uygulamalarını dikkate almasını, onların tecrübelerine itimat ettiği şeklinde anlamak da mümkündür. Her iki durumda da Araplar arasında bilinen tecrübi bir uygulamayı aynen bırakmadığı, tebdil ettiği görülmektedir.

Tecrübe ve akıl yürütmeye her konuda bilgi edinme imkânı yoktur. Gayb haberleri, yaratılış ile ilgili bilgiler Allah Teâlâ’nın sıfatlarıyla ilgili haberler ancak vahiyle bilinebilecek gerçeklerdir.¹⁰⁷ Dolayısıyla bu konulardaki hadislerin bütünüyle vahiy kaynaklı olacağı da aşîkârdır.¹⁰⁸ Nitekim Hz. Peygamber’in sevap-ikâb ve ahiret hayatı ile ilgili açıklamalarının bazan anında¹⁰⁹ vahiyle tashih edilmiş olması da bunun önemli bir delilidir:

Hz. Peygamber’in yanına bir adam geldi ve şöyle dedi: “Ey Allah’ın Resûlü! Ben Allah yolunda, sabırla, ihlasla, cesaretle, kaçmadan şu kı-

104 Gîle, süt emziren kadınla cimâ yapılması anlamındadır. bk. Ebû Ubeyd, *Garîbu’l-hadîs*, II, 100; İbn Kuteybe, *el-Mesâil*, s. 293.

105 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, III, 46, 47.

106 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, III, 47, 48.

107 Hz. Peygamber’in gelecekle ilgili bazı olayları kendi içtihadıyla ya da ön sezileriyle bilmesi de mümkündür. Bu konuda bilgi için bk. Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri*, s. 189, 190.

108 Meselâ, “Sizin içinizden hiç bir kadın yoktur ki, kendisinden önce üç çocuğu vefat etsin de, bu onun için cehenneme bir perde olmasın” hadisini İbn Hacer şöyle yorumlamıştır: “Bu tevkîfi bir durumdur. Ancak Allah’ın bildirmesiyle bilinebilir. Kıyas ve re’yin bu gibi konularda bir katkısı olamaz”. *Feth*, XXVIII, 58.

109 Hz. Peygamber’in “zelle”lerinin anında mı, yoksa sonra mı düzeltilceği konusundaki tartışmalar için bk. Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 160-162; Sıddîk Hasan Hân, *Husûlü’l-me’âmûl*, s. 43-45.

lıcımla savaşsam, bu benim günahlarıma keffaret olur mu?” Resûlullah “evet” dedi. Adam döndü gidiyordu ki, Resûlullah (s.a.s.) onu çağırđı ve “Gel, İşte Cibril, diyor ki: “Ancak senin üzerindeki borçların müstesnadır.” buyurdu.¹¹⁰

Bu hadisten anlaşılacağı üzere, Cibril (a.s.), Hz. Peygamber’in sözlerinde eksik kalan hususları bile bazan hemen tamamlamaktadır.¹¹¹ Binaenaleyh Peygamber (s.a.s.)’in tecrübî bilgileri bulunduğu reddedilemez; ancak bu bilgilerin bir kısmı da zaten normalde ancak tecrübe ile öğrenilen, yanlış olması mümkün olmayan bilgilerdir. Bir kısım tecrübî bilgiler de vardır ki, çevreden öğrenilen bu tür bilgilerin hatalı olması mümkündür; söz konusu bilgilerin hatalı kısımları vahiy tarafından tashih edilmiş, diğerleri ise ibkâ edilmiştir. Bazı konuların ise tecrübe ile bilinmesi hiç mümkün değildir; bu çeşit bilgilerin Hz. Peygamber’e, doğrudan vahiyle öğretildiği de yadsınamaz bir gerçektir.

Netice olarak denilebilir ki, Resûlullah (s.a.s.)’in sünnetinin kaynağı konusunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Görüldüğü üzere sünnetin bir kısmı vahiy, bir kısmı Hz. Peygamber’in fetaneti, diğer bir kısmı da tecrübeye dayanmaktadır. Hz. Peygamber’in âhiret ahvâli, ibadetler ve melekût âlemi ile ilgili hadislerinin bütünüyle vahiy kaynaklı olduğu açıktır. Bir kısım konularda tecrübe ve fetanet ile hareket ettiği için, -gerçek nedeni ne olursa olsun- bazı küçük hatalar (zelle) yaptığı da bilinmektedir. Ancak, onun hatalarının/sürçme vahiyle tashih edildiği de bir gerçektir. Sünnî âlimlerin çoğunluğu, vahiy kaynaklı olmayan sünnetlerin başlangıçta hatalı olma ihtimali bulunduğunu, şayet hatalı ise vahiy tarafından muhakkak tashih edileceği görüşünü benimsemiştir. Binaenaleyh, sonuçta sünnetin bütünüyle vahyin kontrolünden geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle rahatlıkla Hz. Peygamber’in sünnetinin tarih, fen bilimleri ve akılla ilgili hususlarda hatalı ve çelişkili bilgiler içermeyeceğini söyleyebiliriz.

¹¹⁰ Tahâvî, *Müşkil*, I, 80, 81; krş. Müslim, İmâre, 117.

¹¹¹ Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 174.

Birinci Bölüm

**HABER OLARAK HADİSİN
BİLGİ DEĞERİ**



Kesin bilgiye ulaştıran üç yol/sebepe vardır; bunlar, beş duyu, doğru haber ve akl-ı selimdir.¹¹² Elbette bilgiye yalnızca bu yollar ile ulaşılmalıdır. Bu üç yol, denenebilir nitelikte oldukları¹¹³ ve ittifakla kabul edildikleri için¹¹⁴ özellikle zikredilmiştir. Bütün müslümanlar, haber-i sâdıkın bilgi kaynağı olduğunu ittifakla kabul etmişler;¹¹⁵ duyu ve aklın yanında haberlerin de hüccet olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁶ Zira bütün ilimlerin aslı, haberlerdir; yani naklî bilgilerdir. Bu nedenle dinî ilimlerin temel kaynağının da “hadisler” olduğu belirtilmiştir.¹¹⁷ Allah Teâlâ,

112 İslâm bilginleri, “Eşyanın hakikatini bilmeye ulaştıran üç yol vardır: Duyu, haberler ve akıl yürütme” der, bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 7; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, I, s. 24; Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rîfe*, s. 47

113 Çelebi, *İslâm İnançında Gayb Problemi*, s. 98.

114 Ehl-i sünnet mezhepleri ve Mu'tezile, bilginin bu üç yolla elde edileceğini kabul etmişlerdir. bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 4; Neseî, *Tebîra*, I, 24.

115 Câhız, *Makâletü'l-Osmâniyye*, s. 42. Haberleri delil kabul etmeyenler ise, Sümeniyye ve Berâhime gibi İslâm dışı bazı fırkalardır, bk. Neseî, *Tebîratü'l-edille*, I, s. 24.

116 Câhız, *Makâletü'l-Osmâniyye*, s. 42.

117 Amîrî bu konuda ayrıca şöyle söylemektedir: “Hadis yahut daha kapsamlı bir ifadeyle “haber ilmi”, önemli tarihi şahsiyetlere ait eşyanın korunmasını da içine almaktadır. Halifelerin, Hz. Peygamber’in hırka ve bastonuna sahip olmak için gösterdikleri gayret ve İsrâiloğullarının Musâ ve Hârûn’dan kalan emanetlerin bulunduğu tabuta gösterdikleri özenin sebebi budur”. Turhan, *Amîrî ve Felsefesi*, s. 69 (Amîrî, *el-İlâm*, s. 111-113’den naklen).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“Akledecekleri kalpleri, duyacakları kulakları olsun”¹¹⁸ âyetiyle haberlerin insanın doğruyu bulması ve gerçeği bilmesi için ne kadar önemli olduğuna işaret etmiştir.

Âhiret ahvâli ve gayb âlemi gibi yalnızca haberle bilinen konuların¹¹⁹ yanında, dinî-gayr-ı dinî bir çok mesele de yine ancak haberlerle bilinebilir. Dinler, peygamberlerin getirdiği haberler (haber-i resûl) üzerine kurulmuştur. İnsanlar, peygamberlerin kendilerine ulaşan haberleri ile dinlerini öğrenmektedirler. Dolayısıyla bu haberlerin bilgi değeri ve güvenilirliğinin belirlenmesi için haberlerin rivayetine ilişkin tartışmaların bilinmesi gerekmektedir. Nitekim Câhız, nübüvvetin ispatına tahsis ettiği *Hucecû'n-nübüvve* adlı eserinde ağırlıklı olarak haberlerin kesin bilgi ifade etmesi üzerinde durmuştur.¹²⁰ Hadisin haber değerinin belirlenebilmesi için tarihî verilerle hadislerin karşılaştırılması gerektiği öne sürülmüştür. Bu konular hakkında rivayet aşrındaki tartışmaların bilinmesi, tarafların görüşlerinin incelenmesi, hem haberlerin değerlendirilmesi açısından hem de muahhar dönemlerde tasnif edilen usûl kitaplarındaki fikirlerin arka plânının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

1. HADİSİN HABER DEĞERİ

Sünnetin güvenilir bir kaynak olduğu, bütün müslümanlar tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Lâkin hadislerin hangi şartlarda kesin ilim ifade ettiği ve diğer bilgi kaynakları karşısındaki konumu ile ilgili tartışmalar da hemen her dönem değişik şekillerde üzerinde durulmuş konulardan birisidir. Sünnetin doğru ve hatasız nakledilebilmesi için muhaddisler, belirli şartlar öne sürmüşler, rivâyet esnasında bu şartlara riâyet edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Kelâmcılar ise haber konusuna daha genel yaklaşmışlar, yalnızca hadisler için değil, diğer bütün haberler için geçerli bir rivâyet teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Kelâmcılar, hadislerin rivâyetine gösterilen ihtimamı ve muhaddislerin geliştirdiği isnâd sistemini

118 el-Hacc (22), 46.

119 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'ari*, s. 79.

120 Câhız, peygamberliğin delillerinden bahsettiği bu kitabında, haberlerin önemini, hususiyetlerini ve bilgi öğrenmek için ne kadar gerekli olduklarını anlatmaktadır. Çünkü peygamberliği kabul etmeyenler, gerekçe olarak haberleri tenkit etmektedirler. bk. a.mlf., *Hucecû'n-nübüvve*, 223, 224 vd.

dikkate almayarak, hadisleri de diğer haberler gibi değerlendirmişlerdir. Onlar, daha çok haberlerin “zaruri bilgi” ifade etmesi için gerekli şartlar üzerinde durmuşlardır. Sünnetin vahiyle alâkası şer’î değerini ortaya koyduğu gibi sünnetin sonraki nesillere güvenilir bir şekilde intikali de güvenilirliğini ve bilgi değerini ifade etmektedir. İşte kelâmcıların bu yaklaşımı ve ayırımı, muhaddislerin tepkisini çekmiş ve hadisçilerle kelâmcılar arasındaki en önemli münakaşa noktası olan mütevatir-âhâd haber ayırımı böylece ortaya çıkmıştır.

A. Mütevatir Haber Kavramının Ortaya Çıkışı

Haberlerin bilgi değeri ve kesin ilim ifade etmesinin şartları üzerinde teorik açıklamalar ilk defa Mu’tezile kelâmcıları tarafından yapılmıştır. Onları, haberler hakkında fikir yürütmeye sevkeden âmillerden birincisi, Berâhime gibi, nübüvveti kabul etmeyenlerin ortaya attığı, “haberler kesin bilgi ifade etmez” şeklindeki şüpheleri izale etmek arzusudur. Bir diğer sebep ise bazı fırkaların farklı haberlere dayanarak, değişik görüşler ileri sürmelerini engellemek; hüccet olacak haberleri objektif kriterlerle belirleyerek, müslümanlar arasındaki ihtilafları engelleme arzusudur.

Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru Beytül-Hikme’de geniş bir tercüme faaliyeti başlamıştır. Aristo’nun mantık ve tabiat felsefesi hakkındaki kitapları,¹²¹ Eflâtun’un bilgi, bilginin şartları ve doğru bilgiye ulaşma yolları gibi epistemoloji bahislerini içeren kitapları Arapçaya tercüme edilmiştir.¹²² Mu’tezile mezhebinin önde gelen imamlarından Ebül-Hüzeyl el-Allâf (ö.227/841) da tercüme edilen felsefe kitaplarının tesiriyle, bilginin tasnifi ve değeri ile ilgili teorik açıklamalar yapmış; İslâm dünyasında bu konudaki tartışmaların başlamasına da öncü olmuştur.¹²³ Ebül-Hüzeyl el-Allâf’ın kelâm ilmini yunan felsefesiyle mezc eden ilk Mu’tezilî âlimi olduğu dikkate alınır, onun yaşadığı dönemi epistemoloji konusundaki teorik tartışmaların başlangıç noktası olarak kabul etmenin yerinde olacağı aşîkârdır.¹²⁴

121 Yunanca’dan tercüme edilen eserlerin bir dökümü için bk. Demirci, *Beytül-Hikme*, s. 101-110.

122 Alî Mustafâ el-Gurâbî, *el-Fıraku’l-İslâmiyye*, s. 143.

123 Zühdi Cârullah, *el-Mu’tezile*, s. 123; O’Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi*, s. 84.

124 Bu konu hakkında ayrıca şu makalaleye de bakılabilir, Bernard, Marie “İlk Mu’tezililerde İlim Kavramı”, (*EAÜİFD.*, sy., 2, s. 321-339, Ankara 1977). Ayrıca bilgi için bk. Bağda-

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Mu'tezile imamları, nübüvveti kabul etmeyen ve bunu “haberler kesin bilgi ifade etmez” gerekçesine dayandıran, bazı mühlidlerin iddialarını cevaplandırmak maksadıyla, haberin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Ancak, onlar, bu kişilere cevap vermek maksadıyla hareket ettiklerinden, “haberlerin kesin bilgi” ifade etmesi için belirledikleri şartlarda aşırı fikirler de öne sürmüşlerdir. Ayrıca bazı zındıklar, dinî bilgileri şüpheli bir hale getirmek maksadıyla, haberlerin insanlar için doğru bilgi kaynağı olamayacağını iddia etmişlerdir. Bazan Hariciler ve Mu'tezile içine de gizlenen bu kişilerin, söz konusu fırkaların haberleri delil kabul etmesini zorlaştırdığı da öne sürülmüştür.¹²⁵

Mu'tezile'yi kesin bilgi ifade eden haberleri belirlemeye sevk eden hususlardan birisi de, müslümanlar arasındaki ihtilaflardır. Nitekim, bazı fırkalar, özellikle de Râfîzîler, zayıf rivayetleri, uydurma haberleri dinî konularda hüccet kabul ediyorlar; bu tür haberlerle Sünnîlere ve diğer fırkalara mu'araza etmeye kalkışıyorlardı. Ünlü Mu'tezile kelâmcısı Hayyât'ın ifadesiyle; “Râfîzîlerin ise imamlarından acâib rivayetleri vardır... Güvenilmeyen ravilerin naklettiği haber-i vahidleri kendi aralarında ve Rabbleri'ne karşı delil kılmaktadırlar.”¹²⁶

Mu'tezile kelâmcılarının haber konusunda ısrarla üzerinde durduğu önemli husus, haberlerin kesin bilgi ifade etmesi, yani onların ifadesiyle “hüccet” olmasıdır. Bu sebeple, herkes tarafından kabul edilebilecek, akla şüphe ihtimali getirmeyecek haberlerin özelliklerini belirlemek istemişlerdir. Böylece mütevâtir kavramı ortaya çıkmıştır. “Kesin ilim bildiren haber” hakkındaki tartışmalar, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, tercüme hareketinin de etkisiyle muhtemelen hicrî ikinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmıştır. Bu dönemden sonra Mu'tezile kelâmcıları haberlerin değerinin kelâmcılar tarafından belirlenmesi gerektiği hususu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Nitekim Câhız, haberler konusunda gerekli hassasiyeti göstermedikleri için fakihleri tenkit etmekte, kelâmcıları da sahîh haberleri belirlemek için fikir yürütmeye teşvik etmektedir: O, bu hususta “Fakihlerin haberleri seçmeyi terk etmesi, kelâmcıların haberlerin tashihi konusunda konuşmaması şaşılacak bir şeydir”¹²⁷ demektedir.

di, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 128. Ebü'l-Hüzcayl'in kelâm ilmine katkısı için bk. Aydınlı, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 238-241.

125 Rıf'at Fevzî, *Tevsîku's-sünne*, s. 83.

126 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 205.

127 Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, s. 224.

Mu'tezile kelâmcıları, bir haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için kaç kişi tarafından nakledilmesi gerektiği üzerinde tartışmışlar; Kur'an-ı Kerim'den delillendirerek üç, dört, yirmi ve yetmiş gibi birbirinden oldukça farklı rakamlar ortaya atmışlardır.¹²⁸ Haberlerin sahih kabul edilmesi için haberin bir kaç farklı tarikten nakledilmesi gerektiğini (sayı şartını) ilk söyleyenlerden birisi de İbrahim b. İsmail b. Uleyye'dir (ö.218/833).¹²⁹ Onun Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü benimseyen bir mu'tezilî (Cehmî) olması da,¹³⁰ bu konunun ilk defa Mu'tezile tarafından gündeme getirildiğini göstermektedir. Ünlü Mu'tezile bilgini Ebü'l-Hüzeyl'e göre ise "bir haberin "hüccet" olması, içlerinden en az birisinin cennetlik olması (Mu'tezilî) şartıyla yirmi kişinin bulunmasıyla sabit olur. Dörtten az kişinin rivâyet ettiği haber ise bir "hüküm" bildirmez. Dörtten yirmiye kadar olan kişilerin haberiyle bazan ilim meydana gelmesi sahih olur, bazan da olmaz."¹³¹ Ebü'l-Hüzeyl'in öne sürdüğü bu şartlar, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından "dinî nasların çoğunu dolaylı yoldan iptal etmek için kasıtlı ileri sürülmüştür" şeklinde tenkit edilmiştir.¹³²

Bugün mevcut kaynaklara göre "mütevâtir" kavramının ilk tanımını Câhız'ın eserlerinde görmekteyiz. Ancak Câhız, mütevâtir yerine "icmâ" terimini kullanmıştır. Ona göre, Hz. Ebû Bekr'in Peygamber (s.a.s.) ile birlikte Hira Mağarasında bulunduğu gibi tarihî haberler; namaz ve zekat gibi ibadetler "sahih icmâ" ile sabittir. Bunları inkar edenler ise ya deli ya da kâfirdir.¹³³ Câhız, bu konuda şöyle demiştir:

"Delil, kasıt ve (yalan üzerine) rastlaşmanın mümkün olmadığı, rivayetlerdedir. Bu şekilde nakledilmiş haberler de icmâ (hükümünde)dir. Haber, yalnızca râvilerinin çok olmasından, muhaddislerin adaletinden dolayı icmâ hükmünde olmaz. İcmâ hükmündeki haber, gerekçeleri ve sebepleri farklı olduğu halde yalan bir haber üzerinde rastlaşmaları -ayrıca daha önce karşılaşmamış ve birbirine haber yollamamış olmak kaydıyla- imkânsız olacak sayıdaki râvinin haberidir. Sonra bu haberi bu râvilerden dinleyen kişi, râvilerin ha-

128 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 60, 61.

129 İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 241.

130 Zehebi, *Mizân*, I, 137.

131 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 127, 128; Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 127.

132 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 128.

133 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 43, 44.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

beri kendilerinde bulunan özellikleri taşıyan râvilerden naklettiklerini de bilmelidir. Haberin fer'inin de aslı gibi olduğu bilinirse, o haber yakînî bilgiyi gerekli kılar, şüphe ve taklid ihtimali ortadan kalkar.”¹³⁴

Câhız, mütevâtir haberi başka bir yerde de benzer ifadelerle şöyle tanımlamaktadır:

“(Haberleri, öğrenme ve nakletme konusunda) farklı gerekçeleri, ayrı sebepleri ve muhtelif himmetleri bulunan bir kalabalığın (çoğunluğun), aynı mânada yalan bir haber üzerinde ittifak etmeleri mümkün değildir. Müşahade etmeden veya arada elçi bulunmadan bir haberde ittifak etmişlerse, bu ittifak, o haberin doğru olduğunu gösterir.”¹³⁵

Bu tanımlarda da görüleceği gibi, Câhız, mütevâtir (kesin bilgi ifade eden haberi) açıklarken, daha önce bilinen “icmâ” kavramından yararlanmıştır. Ayrıca o, insan aklının hiç şüphe duymayacağı bir haber tanımı yapmaya çalışmıştır. Binaenaleyh, tanımı yapılan bu mütevâtir haberin akli ilimler açısından geçerli olduğu, rivayete dayananan hadis ve tarih gibi ilimler açısından bu tür kesin haber tanımının pratik bir yönünün bulunmadığı söylenebilir. Ne var ki, Câhız'ın mütevâtir haberle ilgili tanımı daha sonraları sünnî kelâmcılar ve usûlcüler tarafından da benimsenmiştir.

Câhız'ın üzerinde ısrarla durduğu husus “haber rivayetidir”. Nitekim o, ısrarla “farklı dönemlerde, değişik isnâdlarla nakledilen, yaygın ve meşhur (müstefiz) haberler”in kabul edilmesinin gerekli olduğunu vurgulamakta¹³⁶ ve “Çok sayıdaki insanın farkına varmadan, aynı anlamdaki, yalan bir haber üzerinde, aynı zamanda ittifak etmelerinin mümkün olmadığını” söylemektedir.¹³⁷ “İnsanların bunu yapabilecekleri kabul edilse, şairler aynı kasideyi, hatipler aynı hutbeleri söyler; yazarlar aynı eserleri yazar, hatta bütün insanlar aynı sözleri söylemede ittifak ederlerdi.”¹³⁸ Yine ona göre, insanları kabule mecbur bırakacak, akla gelebilecek bütün şüphe ihtimallerini giderecek şekilde haberin gelmesi esas alınma-

134 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 116.

135 Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, s. 241.

136 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 82.

137 Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, 248.

138 Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, 248.

lıdır. Ayrıca o, anılan özelliklere sahip isnâdlarla nakledildikten sonra bilgi açısından şiir, mesel veya hadis rivayeti arasında fark olmadığını, söylemektedir.¹³⁹ Mütevâtir haberlerde haberin gelişi delil kabul edildiği için kafirlerin naklettiği haberlerle mü'minlerin haberleri arasında bir fark görülmemiştir.¹⁴⁰ Câhız, bu görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

“Biz haberlerin gelişinin hüccet olduğunu iddia ediyoruz. Haberin gelişi, insanların tekellüfle ve ihtiyarî bir şekilde davranacakları işlerden değildir. Böyle olmuş olsaydı her istediklerinde bunu yaparlardı, hakta yaptıkları gibi bâtılda da yaparlardı. Bu nedenle haberin rivayet şeklinin, insanın yapabileceği ve gücünün yeteceği türden bir iş olmadığı ifade edilmiştir. Bir insan, Basralılarla karşılaşır onlar Mekke’de bir şey gördüklerini söylerler. Sonra Kûfelilerle karşılaşır onlar da aynı şeyi söylerlerse buradan anlaşılır ki onlar doğru söylemişlerdir. Çünkü bu insanlar gaybı bilmedikleri, tabiatları, himmetleri ve (haberi nakletme) sebepleri farklı olduğu halde böylesine bir haberde ittifak etmeleri mümkün değildir.”¹⁴¹

Haberlerin mütevatir-âhâd şeklindeki ayrımının kabul edilmesi neticesinde, hadislerin büyük çoğunluğu itikâdî konularda delil kabul edilmemiştir. Hicrî IV. yüzyıldan sonra Mu'tezile gibi, Ehl-i sünnet kelâmcıları da, haber-i vâhidleri itikâdî konularda delil olmayacağını söylemişlerdir. Bunun neticesinde, hadisler kelâmî tartışmaların dışında tutulmuştur. Muahhar dönem Mu'tezile kelâmcıları, usûllerine uymayan hadisleri, yorumlama ya da tenkit etme gereği duymamışlar, “bu hadis haber-i vâhiddir; haber-i vâhid itikâdî konularda hüccet değildir; eğer hadisin sahih olduğunu varsayarsak, şöyle tevil ederiz.”¹⁴² şeklinde bir yaklaşımla hadisleri bazan yorumlamışlar; bazan da “Bu rivayet bir haber-i vâhid olduğu için, bu konuda delil olmaz”¹⁴³ veya “Yanılması

139 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 124.

140 Hayyât, bu konuda “Nakledenler ister kafir ister mü'min olsun mütevatir haberin sıhhati kesindir. Bu konuda Mu'tezile ve diğer mezhepler ittifak etmiştir. Ancak kafirlerin naklettiği haberler, mü'min bir kişiye hüs-n-ü zan ile ilgili ise veya dinî bir hüküm hakkında ise, onların bu konulardaki şahitliklerine güvenilmez” demiştir. a.mlf., *el-İntisâr*, s. 98.

141 Câhız, *Hucecû'n-nübüve*, s. 260.

142 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 481; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, I, 191.

143 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 481.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

mümkün bir râvinin haberiyle (haber-i vâhid), Kur'an'ın hükmü geçersiz kılınamaz”¹⁴⁴ diyerek reddetmişlerdir.

Muahhar dönemlerdeki Mu'tezile bilginleri, Ehl-i sünnet kelâmcılarının bazı görüşlerini benimsemişlerdir. İlk dönem Mu'tezile bilginlerinin aksine onlar, mümkün ise çelişkili haberlerin tevil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Zira her haber, kesin olmasa da bir bilgi/zann ifade etmektedir. Bu nedenle onlar, haberin tevil edilme imkânı varken, reddedilmesinin uygun olmadığını öne sürmüşlerdir.¹⁴⁵ Bu nedenle rivâyet aşrındaki Mu'tezile kelâmcılarının metin yönünden tenkit ettiği hadisler, muahhar dönem Mu'tezile bilginleri tarafından isnâd açısından eleştirilmiştir. Meselâ, Ebû Alî el-Cübbâ'î'nin “Kur'an, icmâ ve akıl deliline” dayanarak kabul etmediğini söylediği bütün râvileri sika bir hadis hakkında İbnü'l-Murtazâ (ö.840/1437), “İsnâdda irsâl veya tedlis olabileceğini, adı bilinmeyen bu râvinin de gerçekte âdil olmama ihtimali bulunduğunu” ileri sürerek hadisin isnâdında hata bulunabileceği ihtimaline dikkat çekmiştir.¹⁴⁶

Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu bu “icmâ edilmiş haber” kavramı zamanla, “tevâtür” kelimesi ile ifade edilmiştir.¹⁴⁷ Mütevâtir olmayan bütün haberler de “haber-i vâhid” kabul edilmiştir.¹⁴⁸ “Mütevâtir haber” kavramı kısa zamanda kabul görmüş ve benimsenmiştir. Nitekim, Tahâvî, “Fakîhler, bu konuda, “mütevâtir” bir şekilde gelen hadisle amel etmemişlerdir.” şeklinde dile getirilen iddiayı kabul etmemiş ve “Fakîhler bu hadisi kabul etmişler ve amel etmişlerdir; ancak, sen onların hadisi nasıl kabul ettiklerini ve nasıl amel ettiklerini anlayamamışsın.”¹⁴⁹ diyerek hem “mütevâtir” kelimesini kullanmış hem de mütevâtir haberlere muhalefet etmenin mümkün olmadığını vurgulamıştır. Ancak Tahâvî, mütevâtir kavramını meşhur haber anlamında kullanmıştır. Ona göre beş altı isnâdı olan haberler, ittifakla kabul

144 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, I, 191.

145 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 607.

146 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 81, 82.

147 “Mütevâtir” kavramı rivâyet aşrında sünni âlimler tarafından da kullanılmıştır. bk. Tahâvî, *Müşkil*, II, 396; III, 178; *Şerhu me'âni'l-âsâr*, I, 314; 454, 462, 471.

148 Ebû Hanîfe ve talebelerinin “haber-i vâhid”i, tek kişinin haberi manasında kullanması da, onların döneminde haber-i vâhid-mütevâtir ayrımının bilinmediğini göstermektedir bk. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 133, 134; ayrıca krş. Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s. 22-24.

149 Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 95.

edilen (icmâ) rivayetler mütevâtirdir.¹⁵⁰ Tahâvî bir başka yerde, Kur'an'ın mütevâtir olarak nakledildiğini söylemiş; ayrıca, mütevâtir haber ve âhâd haberin delil olma açısından özelliklerini açıklamıştır:

“Resûlullah (s.a.s.)’in vahiy katibi olan Zeyd b. Sâbit (r.a), Osmân (r.a) için Mushâf yazdığı icmâ ile sabittir. İcmâ ile yapılan nakil ise hüccettir. Nitekim İslam, hüccet olan benzeri bir icmâ ile bize nakledilmiştir. İslam’ın hükümlerini biz böyle öğrendik; namazların sayısı ve diğer dinî hükümleri de bu şekildeki bir icmâ ile bildik. Bize gelinceye kadar icmâ ile nakledilmiş hükümlerin bir harfini inkâr eden, eğer cemaat ehlinin kabul ettiklerine yeniden dönmez ise kafirdir, kanı helal olur. Âhâd olarak rivayet edilmiş haberlerin hükmü ise ayrıdır.”¹⁵¹

Tahâvî’nin bu ifadeleri onun, mütevâtir-âhâd ayırımını kabul ettiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Tahâvî’den itibaren mütevâtir-âhâd ayırımının sünnî muhitlerde benimsendiği söylenebilir. Ancak Ehl-i sünnet bilginleri mütevâtir kavramının kapsamını daha geniş tutmuşlardır. Nitekim ünlü Eş’arî kelâmcısı İbn Fûrek (ö.406/1015), haber-i vâhidlerin zann-ı galib ifade edeceğini söylemiş,¹⁵² ancak, tevatürü kelâmcılar gibi sınırlamamıştır. Ona göre, mütevâtir haberler üç kısma ayrılır: Birinci kısım, naklen tevâtürdür. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.)’in bazı durumları ve duaları ile ilgili haberler bu kısma girmektedir. İkinci kısım, fiilen ve naklen tevatürdür. Meselâ, namaz ve namazların rekat sayıları, abdest ve gusülle alâkalı meseleler ve aynı konumdaki benzeri şeyler. Üçüncü kısım ise, hükmen tevâtürdür. Evli kadının recmi, mestler üzerine mesh, varise vasiyyet yoktur ve kadının teyzesi ve halasının üzerine nikahlanmasının yasak oluşu gibi fikhî meseleler de bu gruba girmektedir.¹⁵³

B. Âhâd Haberinin Bilgi Değeri

Mu’tezile kelâmcılarının yalnızca mütevâtir haberlerle kesin bilginin elde edileceğini öne sürmesi, ilk dönem Sünnî kelâmcılar ve muhaddisler tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü muhaddisler, hadislerin sıhhati için

150 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, I, 314; 454.

151 Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 131, 132.

152 İbn Fûrek, *Müşkilü’l-badîs*, s. 44.

153 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati’l-Eş’arî*, s. 23.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

belirli şartlar öne sürmüşler ve sahih hadislerin hususiyetlerini belirlemişlerdi.¹⁵⁴ Onlara göre, hadisin bu sıhhat şartlarını taşıması yeterliydi. Mu-haddislerin, hadislerin büyük çoğunluğunu geçersiz kılacak mütevatir-âhâd ayırımını kabullenmeleri mümkün değildi. Nitekim, İmâm Mâlik ve ilk sünnî kelimcilerden Hüseyin b. Alî el-Kerâbîsî (ö.245/859) ile Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö.243/857) haber-i vâhidin ilim ve ameli birlikte gerektirdiği söylemişlerdir.¹⁵⁵

Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısından sonra, Sünnî âlimler bu konuya biraz daha esnek yaklaşmaya başlamışlardır. Buna göre, bir veya iki kişinin naklettiği haberlerde nazârî olarak hata olabilir, ancak, bir cemaatin naklettiği haberlerin hatalı olması imkânsızdır. Nitekim İbn Kuteybe, bir sahâbînin rivayet ettiği haberin hatalı olabileceğini; ancak, Ömer, İmrân b. Husayn, İbn Ömer ve Ebû Musâ el-Eş'arî (r.anhüm) gibi sahâbilerin de içinde bulunduğu bir cemaatin naklettiği haberin sıhhatinde şüphe edilmesinin doğru olmayacağını söylemektedir.¹⁵⁶ Keza Tahâvî de Hz. Peygamber'den ashâbtan bir topluluğun yaptığı rivayetlerde hata bulunmasının mümkün olmadığını söylemekte ve “Çünkü sahâbîlerin, Resûlullah'tan yaptığı bu rivayet, bir cemaat tarafından yapılmıştır. Cemaatin rivâyet ettiği haberler ise bu gibi hatalardan uzaktır. Bu çeşit hatalar, ancak haber-i vâhidlerde olabilir”¹⁵⁷ demektedir. Tahâvî, önce söz konusu hadisin beş ayrı isnâdını nakletmiş ve sonra yukarıdaki sözleri söylemiştir. Ancak “cemaat” kelimesi en az üç kişiyi içerdiği için özellikle bu kelimenin seçimiyle mütevatir haberin üç ve daha üst sayıdaki râvilerin naklettiği haberler olduğuna işaret etmek istediği de söylenebilir. Onun “mütevâtir” şeklinde nitelendirdiği hadislere bakıldığında da, bu kavramı kelâmcılardan daha geniş kapsamlı kullandığı görülecektir.

154 Sahih hadisin tanımı için bk. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 7-15; İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 234 vd.

155 İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 132; Abdülmecid Türki, *Münâzarât*, s. 120; Sehâvî, bu fikirdeki âlimleri şöyle eleştirir: “Buradaki ilim, zann-ı galip anlamındadır veya ıstılah geniş tutulmuştur”, a.mlf., *Fethu'l-muğîs*, I, 31. Haber-vâhidlerin ilm-i zarurî bildirdiğini kabul etmeyen İmâm Gazzâlî de bu konuda şöyle söylemektedir: “Mu-haddislerin haber-i vâhidlerin ilim ifade ettiği görüşünde olduğu nakledilmiştir. Muhtemelen onlar, haber-i vâhidin ilim ifade etmesiyle, haber-i vâhidle amel edilmesinin vacip olmasını kastetmişlerdir”, a.mlf., *el-Müstesâ*, I, 145.

156 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 162.

157 Tahâvî, *Müşkil*, I, 350; Tahâvî'nin mütevâtir olarak nitelendirdiği diğer hadisler için bk. Tahâvî, *Müşkil*, VII, 128; VIII, 95.

Nitekim Tahâvî, namaz kılan kişinin önünden insanların geçmesinin namazı bozmayacağı hakkında Resûlullah (s.a.s.)’den rivâyet edilen haberlerin mütevâtir olduğunu söylemektedir.¹⁵⁸ Yine o, meytenin derisinin tabaklama ile temizleneceği hakkındaki hadislerin de mütevâtir olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁹

İbn Kuteybe ise bu konuda daha esnek bir yaklaşım sergilemektedir; ona göre, “haberle bilinebilen” konularda “Bir çok vecihten, sika raviler tarafından, biri diğerini destekleyen (tetâbe’a) rivâyetlerin yalan olması caiz değildir”¹⁶⁰; o, bu gibi haberleri, ancak “cahil, inatçı ve zalimlerin” inkâr edeceğini söylemektedir.¹⁶¹ Ancak o da, Tahâvî gibi, haberin mütevâtir olması için gerekli tarîk sayısının bir kaç tane olmasını yeterli görmektedir. Nitekim İbn Kuteybe, bir veya iki sahih vecihten gelen bir hadisin ilim ifade etmek konusunda ikna edici olduğunu söyleyerek, hadisçilerin bir hadis için on-yirmi tarîk aramasının da gereksiz olduğunu öne sürmüştür.¹⁶² Ayrıca İbn Kuteybe, Mu’tezile kelâmcılarının mütevâtir haber konusundaki görüşlerini tenkit ettikten sonra, Allah Teâlâ’nın insanlara bir tek kişiyi, bir peygamberi elçi göndermesini örnek gösterecek, âdil ve sâdık bir râvinin haberinin de doğruyu bildirmeye yeterli olacağını söylemiştir.¹⁶³

İbn Kuteybe, mütevâtir yerine “meşhur” kelimesini kullanmış¹⁶⁴ ve bazı tarihî hâdiselerin naklindeki doğruluktan dolayı “gözle görüyormuş gibi (İyân)” bilinebileceğini belirtmiştir. Meselâ o, “(Uhud) şhitlerinin seneler sonra kabirlerinden çıkarılması esnasında, hiç bozulmamış olma-

158 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, I, 462.

159 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, I, 471.

160 Metnin tamamı şöyledir: “Bu özellikleri taşıyan bir hadisin yalan olma ihtimali bulunursa, teşchhüd gibi ancak haberle bilinebilen dinî ibadetlerimiz hakkındaki hadislerin de bâtil olması caiz olur. Yine hayvanların zekatı, malların ve paraların zekatı, boşama, azad etme ve benzeri ancak haberle bilinebilen ve hakkında Kur’ân’da bir nass bulunmayan konulardaki hadislerin de bâtil olması caiz olurdu (ki hiç kimse bunu iddia etmemiştir)”. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 135, 136.

161 İbn Kuteybe, bu sözleri rü’yet hadisleri hakkında söylemektedir bk. a.mlf., *el-İhtilâf fi’l-lağz*, s. 31.

162 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 69.

163 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 61.

164 Hadisçilerin istilahına göre “bütün mütevâtirler meşhurdur, ancak bütün meşhurlar mütevâtir değildir”. Bu konunun tahkiki için bk. Muhammed Ekrem es-Sindî, *İm’ânu’n-nazar şerhu Şerhi Nuhbeti’l-fiker*, s. 19, 20.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

ları “sanki gözümüzle görüyormuş gibi meşhur bir olaydır” demektedir.¹⁶⁵ Ayrıca, münker-nekir ve kabir azabı hakkındaki hadislerin âhâd olduğu için reddedilmek istenmesi üzerine “Bu haberler, (insanların uydurmak için) ittifak etmelerinin mümkün olmadığı sahih hadislerdir. Bu gibi hadislerin sahih olmadığını kabul edersek dinimizle ilgili hiç bir şey sahih olmazdı”¹⁶⁶ diyerek söz konusu bilgilerin kesin kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Haber-i vahidlerin ilim ifade ettiğini iddia edenler ve aksini savunanlar, ilim kavramı ile farklı şeyler kastetdikleri için, haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu nedenle haber-i vâhidin ilim ifade etmesi konusundaki ihtilafın lafzî olduğu söylenebilir. İhtilaf, kesinliğin “nazarî” (araştırmaya bağlı) mi, “zarurî” mi olduğundadır. Haber-i vâhidin, kesin ilim ifade ettiğini söyleyenler “nazarî” olarak kesin ilim ifade ettiğini; kesin ilim ifade etmediğini söyleyenler ise “zarurî” olarak kesin ilim ifade etmediğini kastetmişlerdir.¹⁶⁷ Kelamcılar mütevâtir haberle elde edilen bilgilerin zarurî olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁶⁸ Mütevâtir haberlerin, haricî bir delile gerek kalmadan, yalnızca haber olarak doğru oldukları bilinir. Bir başka deyişle, mütevâtir haberler, araştırma ihtiyacı duymadan, ilm-i zarurî ifade ederler; diğer haberler ise nazarî ilim, yani araştırma neticesinde ilim ifade edebilirler. Bu nedenle, diğer haberlerin doğruluğu, “ancak haberin kendi dışında doğruluğuna delil olan ayrı bir delille bilinebilir”¹⁶⁹ denilmiştir.

Muahhar dönem hadisçilerinin bir çoğu, yalnızca mütevatir haberlerin, haricî bir delil gerekmeden ilm-i yakîn ifade ettiğini kabul etmişlerdir.¹⁷⁰ Hadisçiler, haber-i vâhid olan sahih hadisin, bir takım şartlarla (karîne) kesin bilgi ifade edeceğini söylemişlerdir.¹⁷¹ Mu'tezile'den Nazzâm da aynı

165 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 107.

166 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 107.

167 bk. İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I, 371-379; Muhammed Bedr, *Mukaddîmetü Feyz'l-bârî*, s. 45, 46.

168 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 150.

169 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, I, 140.

170 Muhammed Ekrem es-Sindî, *İm'ânun-n-nazar şerhu Şerhi Nubbeti'l-fiker*, s. 21. İfadenin aslı şöyledir: “Mütevâtir haberler bizatihi, munfasil karineler gerekmeden, ilm-i yakîn ifade eder”.

171 İbnu's-Salâh (ö.643/1245), İbn Hacer (ö.852/1448), İbn Teymiyye (ö.728/1327) ve Hanefîlerden Serâhsî (ö.490/1097) gibi zatlar bu kanaattedirler bk. Schâvî, *Fethu'l-mu'jîs*, I, 31. Ayrıca son dönem âlimlerinden Enver Şâh el-Keşmîrî (ö.1352/1934) de aynı görüştedir bk. Enver el-Keşmîrî, *Feyzu'l-bârî*, IV, 506.

görüştür. Nitekim o, haber-i vâhidin karîne bulunması durumunda ilim ifade edeceğini söylemiştir.¹⁷² Hatta o, mütevâtir haberlerin bile ilim ifade etmesi için bir karîne bulunmasını şart koşturmuştur.¹⁷³ Onun, “mütevâtir haberler için de karîne gereklidir” demesi, mütevâtir haberi kabul etmiyor şeklinde yorumlanmıştır. Gerçekten de, mütevâtir haberin kesin ilim ifade etmesini de karîneye bağladığınızda, mütevâtir-âhâd ayırımının bir anlamı kalmamış olacaktır.

Haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade etmesi şu üç şarta bağlanmıştır: 1. Hadisin ümmetin ittifakıyla kabul edilmesi. 2. İsnâdı tenkit edilmemiş müstefiz bir hadis olması. 3. Hadisin sahih olduğuna bir karînenin bulunması. Haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade etmesi, bazı usûl bilginleri tarafından birinci şarta bağlanmış; diğer bir kısmı ikinci şartı ve diğerleri de üçüncü şartı öne sürmüşlerdir. Bu şartlar yerine gelince hadisin “nazarî olarak kesin ilim ifade edeceği” kabul edilmiştir.¹⁷⁴

Muhaddislerin çoğunluğu, haberlerin “kesin bilgi ifade edenler ve etmeyenler” şeklinde tasnifinde aded şartını kabul etmemiş; “ümmetin tasdik ve amelde kabulünü” yeterli görmüşlerdir.¹⁷⁵ Hadisçiler, bu meseleye kelâmcılar ve bazı usûlcüler gibi teorik yaklaşmamışlar, aksine “tahkîk”i (araştırma) esas alarak, “mütehassısların kabulü” şartını ileri sürmüşlerdir. Buna göre, hadis hakkında araştırma yapan mütehassıs âlimlerin, hadisin sıhhati konusunda ittifak etmeleri yeterli görülmüştür.

Mu'tezile'ye göre, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'i yalan söylemekten korumuştur. Nitekim, onun mücizeleri, sıdkının da en büyük delilidir. İslâm ümmetinin hata üzerine birleşmeyeceği de Allah Teâlâ tarafından beyan

172 Serahsî, *Usûl*, I, 330.

173 Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 566.

174 Hadisçiler birinci şartı kabul etmişler; Ebû İshâk el-İsferâîni, Ebû Mansûr et-Temîmî ve İbn Fûrek (ö.406/1015) de ikinci şartı gerekli görmüşler; İmâmu'l-Haremeyn, Gazzâlî (ö.505/1111), Râzî (ö.606/1209), Âmidî (ö.631/1234) ve İbn Hâcib (ö. 646/1248) de üçüncü şartın gerekli olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. bk. İbn Hacer, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I, 377-378.

175 Muhaddisler hadisin sıhhatinin râvilerin adedine bağlanmasına karşı çıkmışlardır. bk. İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 238, 239. İbn Hacer, benzer bir iddiayı da yine şu şekilde tenkit etmektedir: “Şahitlikte olduğu gibi her tabakada iki kişinin rivayet etmesi gerekir şartı bazı Mu'tezillilerden nakledilmiştir. el-Mâzerî, ve başkaları bu görüşü Ebû Ali el-Cübbârî'ye nispet etmişlerdir. Bu görüşün Hâkim en-Nisâbü'rî'ye nispet edilmesi ve onun Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerindeki şartlarının da böyle olduğu iddiasında bulunduğu nakledilmesi galattır”. a.mlf., *Feth*, XXVII, 269

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

buyrulmuş; Resûlullah (s.a.s.) de buna şahitlik etmiştir. O halde, İslâm ümmetinin de ittifakla kabul ettiği haberlerin yalan olması mümkün değildir.¹⁷⁶ Mu'tezile kelâmcısı Hayyât, bu konuda şöyle der: "Ümmetin bütünüünün (ittifakla) Peygamberden naklettikleri şeyde hata yapması caiz değildir; çünkü, böyle bir nakil kendisinden nakledilen kişi (peygamber) için de hüccettir."¹⁷⁷ Bu yaklaşıma göre, haberlerin kesin ilim ifade etmediğinin iddia edilmesi, Peygamber (s.a.s.)'in vazifesini kendi dönemi ile sınırlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ümmetin ittifakla kabul ettiği haberlere güvenilmesi dinî bir zorunluluk olmaktadır. Ünlü Mu'tezile usûlcüsü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

"Ümmet haber-i vâhidin gereği ile amel etmek konusunda icmâ eder ve sahih olduğuna da hükmeder ise, bu tür haber-i vâhidlerin sıhhatinin kesin olduğu kabul edilir; çünkü ümmet, hata üzerine icmâ etmez. Eğer amel konusunda icmâ ettiği halde, sıhhati hakkında hüküm vermemiş ise, Ebû Haşim el-Cübbâî, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebu Abdullah'a göre, ümmet bir delil olmadan haber-i vâhid ile amel etme konusunda icmâ etmeyeceği için, yine (haber-i vâhidin sıhhatinin kesin olduğuna) hükmedilir."¹⁷⁸

Bazı Sünnî kelâmcılar¹⁷⁹ ve usûlcüler meşhur haberlerin itikâdî konularda delil olabileceğini, zira kesin ilim ifade edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Serahsî (ö.490/1097), "Mütevâtir, meşhur ve üzerinde icmâ edilmiş sünnet, ilm-i yakîn ifade etme konusunda Kitâb gibidir"¹⁸⁰ diyerek meşhur haberlerin ilim ifade edeceğini kabul etmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037), haberleri üç kısma ayırıyor; mütevâtir, âhâd ve ikisinin arasında bulunan ve ikisinin bir kısım özelliklerini taşıyan müstefiz/meşhur haber. Ona göre mütevâtir haber, zarurî ilim ifade eder. Müstefiz haber ise, mükteseb/kazanılmış ilim ifade eder. Ona göre, Ru'yetullah, şefâ'at, havuz, mizan ve kabir azabı gibi konulardaki hadisler müstefizdir.¹⁸¹ Ona göre, ümmetin icmâ ettiği fikhî konulardaki âhâd haberler de müstefiz hükmündedir. Bu konularda bid'ât fırkalarının mu-

176 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 546, 547.

177 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 148.

178 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 555.

179 krş. Nescfi, *Tebصرة*, I, 226.

180 Serahsî, *Usûl*, I, 366.

181 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 12, 13.

halefet etmesinin bir kıymeti yoktur; çünkü onların, ancak kelâmî konulardaki itirazları dikkate alınmıştır; fikhî meselelerde ise onların muhalefetine itibar edilmez.¹⁸² İbn Hacer de meşhur (müstefiz) haberlerin, o ilimlerle ilgilenen ve hadisin isnâdlarını araştıran muhaddislerce kesin ilim ifade ettiğini öne sürmüştür.¹⁸³ Ona göre, diğer ilimlerle ilgilenenler, konuyu araştırmadığı için, meşhur haberin kesin ilim ifade etmesini kabul etmemeleri mümkündür. Ancak bu durum, meşhur haberin kesin ilim ifade etmesini engellemez.¹⁸⁴

Yukarıda açıklandığı gibi muhaddisler, “ümmet tarafından ittifakla kabul edilmiş” hadislerin kesin ilim ifade ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Ayrıca hadisin, Kur’an, meşhur sünnet ve akli delillere uygun olmak gibi karînelerle kesin ilim ifade edeceği de usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.¹⁸⁵ Hadislerin, kesin ilim ifade etmesi için gerekli karîneler arasında ayrıca şunlar da zikredilmiştir: a. Haber-i vâhidin, hadisçiler arasında en iyi (silsiletü’z-zehab) kabul edilen isnâdlarla rivayet edilmiş olması. b. Hadis rivayetinde, en çok güvenilen, hatası nadir büyük hadis imamları tarafından nakledilen hadisler. c. Buhârî ve Müslim gibi müelliflerin *Sahîh*’lerindeki tenkit edilmemiş hadisler.¹⁸⁶ Buhârî ve Müslim hadislerinin kesin ilim ifade ettiğini iddia edenlerin görüşlerinin biraraya getirildiği bir çalışmada sonuç olarak ulaşılan görüşler şöyle özetlenmiştir: 1. Sahihayn hadislerinin kesin ilim ifade ettiğini iddia edenler arasında hafız muhaddisler ve muhakkik fakihler vardır. 2. Kesin ilim ifade eden her haber mütevatirdir. Kesin ilmin ravilerin sayısının çokluğu ile ya da ravilerin dindarlığı ve ilmi güvenilirlikleriyle elde edilmesi arasında fark yoktur. 3. Sahihayn hadisleri meşhur haberlerden daha sıhhatli ve daha üstündür. 4. Sahihayn hadislerinin bir kısmının tenkit edilmesi onların güvenilirliğine zarar vermez. Zira bu tenkitler metinlerle değil isnadla ilgilidir ve icma’ a zarar vermeyen küçük muhalefetlerdir.¹⁸⁷

182 Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, s. 13.

183 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 82.

184 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 69.

185 Gazzâlî, *el-Müstefzâ*, I, 141. Yukarıda Gazzâlî’den nakledilen “haber-i vâhid karinelerle birlikte bulununca kesin ilim ifade eder” görüşü muhtemelen bu ibareye dayandırılmaktadır.

186 bk. Zerkeşî, *el-Babru’l-muhîr*, VI, 135-138.

187 Senâullah ez-Zâhidî, *Ehâdîsu’l-Sahihayn beyne’z-zanni ve’l-yakîn*, s. 36.

C. Âhâd Haberlerin Amelî Değeri

Rivayet aşrındaki Ehl-i sünnet âlimleri genelde ilim ve amel ayırımını kabul etmiyorlardı.¹⁸⁸ Bu ayırımın kabul edilmek istenmemesinin önemli sebeplerinden birisi de, bu tasnifi ilk defe Ehl-i hadis'in en önemli muarız olan Mu'tezile'nin yapmış olması idi. Mu'tezile'ye göre, mütevâtir olmayan bütün haberler, âhâddır ve zannî bilgi ifade etmektedir.¹⁸⁹ Ancak onlar, buna rağmen, âhâd haberlerle teabbüdün gerekli olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁹⁰ Ancak, kaç kişinin rivayet ettiği âhâd haberlerin, amelde delil olacağı konusu da tartışmalıdır. Câhız, tek kişinin rivayetinin delil olmayacağını, muhaddislere nispet etmekte ise de¹⁹¹ bunun doğru olmadığı açıktır. Ehl-i sünnet âlimleri tek kişi bile olsa sahih bütün rivayetlerle amel edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁹² Nitekim Mâlikî fakîhi el-Bâcî (ö.474/1081) haber-i vâhidlerle amel edilmesini caiz görmeyenleri şöyle cevaplamıştır:

“Ümmet, zayıf râvilerin haberlerinin nakledilmesinde ittifak etmemiştir. Bilakis Şu'be, Mâlik ve Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân gibi imamlar zayıf râvilerin haberlerinin nakledilmesini engellemişlerdir... Bizim konumuz olan haber-i vâhidlerde ise durum böyle değildir. Eğer haber-i vâhidlerle amel caiz olmasaydı onların nakledilmesine de izin verilmezdi. Çünkü bu durumda, onların nakledilmesinin bir faydası bulunmazdı.”¹⁹³

Mu'tezile bilginlerinin bir kısmı dört kişinin rivâyet ettiği haber-i vâhidlerle amel/teabbüd edilebileceğini¹⁹⁴; Cübbâ'î (ö.303/915) ise ancak

188 Gazzâlî ise bu konuda “Allah Teâlâ'nın dinini ilim ve amel birlikte vacip olanlar ve yalnızca amel vacip olanlar şeklinde ikiye ayırmış olması pekala mümkündür” demiştir. a.mlf., *el-Müstesfâ*, I, 145.

189 bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, I, 191.

190 Mu'tezile'nin haber-i vâhidlerle amel etmeyi kabul etmesinin sebepleri için bk. Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 573 vd.

191 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 150.

192 Haber-i vâhidlerle amel edilmesi konusunda beş farklı görüş bulunmaktadır bk. Şa'bân Muhammed, *Tebzîbu Şerhi'l-İsnevi*, II, 210, 211. Haber-i vâhidlerle amel edilmesini kabul eden âlimler için bk. Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler*, s. 154; hatta bu konuda icmâ bulunduğunu iddia eden ilim adamları da vardır bk. a.mlf., *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitler*, s. 155-158.

193 Abdülmeccid Türkî, *Münâzarât*, s. 133 (Bâcî, *İhkâm*, vr. 29'a'dan naklen).

194 İbn Hacer, bu görüşü Câhız'a nispet etmektedir bk. a.mlf., *en-Nüket*, I, 242.

iki kişinin rivayet ettiği haberlerle amel edilmesinin caiz olduğunu söylemiştir.¹⁹⁵ Cübbâî'ye göre, bir haberin sahih kabul edilebilmesi için, ya başka âdil bir râvinin haberi onu desteklemelidir, ya, Kur'an'ın zahiri veya başka bir haberin zahiri o habere muvafık olmalıdır, ya da sahabîler arasında yaygın veya sahabîlerin bir kısmının amel ettiği bir haber olmalıdır.¹⁹⁶ Onun ileri sürdüğü bu şartlar, kısaca, Cübbâî, "iki kişinin rivayetini şart koşmuştur" şeklinde nakledilmiş olmalıdır.

Yukarıda da anlatıldığı gibi ilk defa Mu'tezile kelâmcıları haberlerin kesinliği konusuyla ilgilenmişlerdir. Onlar, haberleri amel bildiren ve "ilim" bildiren haberler şeklinde ikiye ayırmış ve bir haberin ilim bildirmesi için de mütevâtir olması şartını ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁷ Mu'tezile'nin bu iddiaları ilk anda muhaddisler tarafından pek dikkate alınmamış, ancak, fakihler, onların iddialarına cevap vermişlerdir. Daha sonraları da Mu'tezile kelâmcılarının geliştirdiği mütevâtir haber kavramı, Kelamcılar ve usûlcüler tarafından benimsenmiş; böylece diğer âlimler tarafından da kabul edilmiştir. Bir bakıma, bu konulardaki tartışmalar, ilk dönemlerden itibaren Mu'tezile kelâmcıları ile fakihler arasında geçmiştir, denilebilir.

Hz. Peygamber'in muhatapları olan ashâb-ı kiram için ilim-amel ayırımının fazlaca bir önemi bulunmuyordu. Onlar, itikadî konularda olsun, amelle ilgili konularda olsun, Resûlullah (s.a.s.)'den dinledikleri herşeye inanmak ve amel etmekle mükellef olduklarını biliyorlardı. Çünkü onların duydukları, bizzat müşahade (iyân) ettikleriydi. Sünnetle Kur'an arasındaki en önemli fark, Kur'an'ın bütünüyle mütevâtir olması yani sübûtunun kat'iliğidir. Hadisler, Hz. Peygamber'den bizzat dinlenildiğinde ise bu fark da kalmamakta, böylece sünnet, bağlayıcılık yönüyle Kur'an'ın misli olmaktadır.¹⁹⁸ Nitekim Gazzâlî, bu konuda şöyle demektedir:

"Haber-i vâhidlerin "ilim" ifade etmediğini söyleyenler, rivâyet esnasında hata olabileceği ihtimalini gerekçe göstermişlerdir. Resûlullah (s.a.s.)'i bizzat dinleyenlerin onun sözleriyle amel etmeleri gerekli olduğu gibi, o sözlerin ifade ettiği bilgiye de kesin inanmaları gerekmektedir. Onu görmeyenlerin ise, haber-i vâhidlerle yalnızca amel

195 Abdülmecid Türkî, *Münâzarât*, s. 131.

196 İbn Hacer, *en-Nüket*, I, 242. Cübbâî'den nakledilen iki kişinin nakletmesi şartına delil olarak gösterilen rivayetler ve bunların tenkidi için bk. a.mlf., *en-Nüket*, I, 243-247.

197 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 570.

198 Halil Ahmed es-Schârenfûrî, *Bezlu'l-mechûd*, XVIII, 126.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

etmeleri vaciptir; o haberlerdeki bilgilere kesin bir inançla inanmaları farz değildir.”¹⁹⁹

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahâbî ve tâbiûn fakîhleri, sahîh olduğunu bildikleri her haberle ihticac ediyor, haberleri itikâdî konularda hüccet olanlar ve amelde hüccet olanlar şeklinde bir ayırımı tabî tutmak ihtiyacı hissetmiyorlardı. Daha sonra isnâdların uzaması ve hadis rivâyetinde bazı hataların yapılmaya başlanması neticesinde haberlerin tahkîk ve tevsikine daha fazla önem verilmeye başlandı. “Haber, müşahade etmek gibi değildir”²⁰⁰ kaidesine binaen, duyulan her şey insanlarda aynı derecede bilgi oluşturmamaya başladı. Bunun üzerine bazı fakîhler, amel ile kesin bilgiye dayanan imanı birbirinden ayırmaya başladılar. Ehl-i Sünnet âlimlerinden sistemli bir şekilde ilk defa Ebû Hanîfe tarafından yapılan bu ayırım²⁰¹, kanaatimizce böyle bir arka plâna dayanmaktaydı. Gerçekte, iman ile amelin farklı olduğu naslarda bildirilmişti, ancak bu ayırımı yapmaya, yukarıda andığımız sebeplerden dolayı, o güne kadar ciddi bir ihtiyaç hâsıl olmamıştı. Buna göre iman, kesin bilgiye dayanan kalbe ait bir tasdikdir.²⁰² Amellerimizde ise, zann-ı galibe dayanan bir inanç yeterli olmaktaydı.

İlim ve amelin bu şekilde ayrılması ile birlikte, belki farkında olunmadan, aslında mütevâtir-âhâd ayırımının da temeli olan, bir yaklaşım benimsenmiş oluyordu. Ancak, fakîhlerin hadisleri incelerken gerçek maksadı her zaman hüküm istinbat etmek olduğundan, mütevâtir-âhâd (kesin bilgi-zannî bilgi) ayırımı onlar için çok önemli değildi. Hatta onlar bu tür bir ayırımın, âhâd haberlerin hücciyetini sarsmak için, zındıklar tarafından ortaya atılmış iddialar olabileceğini düşünmüşler; bununla âhâd haberlere dayanan şerî hükümlerin şüpheli olduğunun iddia edilmek istendiği endişesiyle, bu fikirlere şiddetle karşı çıkmışlardır. İmâm Şâfi'nin konuya yaklaşımında da bu endişeyi görmek mümkündür. O, haberlerin bilgi değeri hakkındaki şüpheleri gidermek maksadıyla, haberlerin özellikle de âhâd haberlerin hücciyetini ispat etmek için gayret göstermiş²⁰³; bu konuda yazdığı eserinde, yukarıda andığımız gerekçelerle

199 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, I, 145.

200 Ahmed b. Hanbel, I, 215, 275.

201 bk. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 22; a.mlf., *el-Fıkhü'l-ebvat*, 35-38; “amelin imanı test etmede yeterli olmadığı” hakkında bk. Özcan, *Epistemolojik Açıdan iman*, s. 23.

202 Özcan, *Epistemolojik Açıdan iman*, s. 93.

203 bk. Şâfi, *Cimâ'u'l-ilm* 'de bu konuyu incelemiştir; ayrıca bk. a.mlf., *er-Risâle*, s. 401 vd.

“haber-i hassa”nın delil olmasını inkâr edenleri şiddetle eleştirmiştir.²⁰⁴ Şâfiî, kesin bilgi için öne sürülen şartlarla, “haber-i hassa” olarak nitelendirildiği “haber-i vâhid”in hücciyetinin iptal edilmek istendiğini öne sürmüştü²⁰⁵; ayrıca icmâ ve kesin bilgiyi gerektiren “halkın halktan rivâyeti” için ileri sürülen şartların geçersizliğini de örnekleriyle açıklamıştır.²⁰⁶ Keza İmâm Muhammed de, *Kitâbu'l-istihsân* adlı eserinde haber-i vâhidin hücciyeti üzerinde durmuştur.²⁰⁷

Fakîhler, muhaddislerin rivayet metodlarının dışında kendilerine mahsus hoca-talebe ilişkisi içinde -isnâd zikretmeden veya en azından isnâd konusunda muhaddisler kadar hassasiyet göstermeden- hadisleri nesilden nesile naklediyorlardı. Bu nedenle fakîhler, hadisleri rivâyet durumuna göre değil, fukaha arasındaki şöhretini dikkate alarak değerlendirmişler ve tasnif etmişlerdir. Buna göre, ashâb döneminde uygulanan sünnetler mütevatir; tâbiûn döneminde uygulanan sünnetler meşhur; daha sonraki dönemlerde uygulanan sünnetler ise haber-i vâhid kabul edilmiştir.²⁰⁸ Nitekim fıkah bilginlerinden İsa b. Ebân, sahâbilerin çoğunluğunun amel ettiği ve amel etmeyenleri de kınadığı haber-i vâhidlerin kesin ilim ifade ettiğini söylemiştir.²⁰⁹ Bu durumda “ashâb döneminde fakîhlerin ittifakla kabul ettikleri, mütevatir”; “tâbiûn dönemindekiler meşhur” ve “daha sonraki dönemlerde sıhhat şartlarını taşıdığı kabul edilenler ise haber-i vâhiddir” görüşü kayda değer görülmektedir. Fukaha, hadisleri amel açısından değerlendirdiği için, onlara göre, “makbul hadis”, zaten “amelde hüccet olan hadis”tir.²¹⁰ Fakîhlerin bu yaklaşımı fikhî açıdan tutarlı gözükmeyle birlikte, hadislerin ashâb ve tâbiûn dönemlerinde tatbik edildiği veya edilmediğinin sonuçta yine haberle bilineceği unutulmamalıdır.

Mu'tezile'nin mütevatir haber konusuna yaklaşımı aşırı derecede teorik ve nazari kaldığı için uygulamada karşılaşılan farklı durumlara cevap vermede yetersiz kalmıştır. Bazı kelimciler, mütevatir olmadıkları gerek-

204 bk. Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 11-39; ayrıca bk. a.mf., *el-Ümm*, VII, 287-301.

205 Şâfiî, *el-ümm*, VII, 293.

206 Şâfiî, *el-Ümm*, VII, 293, 294.

207 Serahsî, *Usûl*, I, 328; Rifat Fevzî, *Tevsîku's-sünne*, s. 105.

208 Enver el-Keşmirî, hadislerin ravilerinin adedine göre mütevatir-âhâd şeklinde ayırımını uygun görmemekte ve yukarıdaki tasnifin en güzel tasnif olduğunu söylemektedir. Enver el-Keşmirî, *Feyzu'l-bârî*, IV, 506, 507 (dipnot).

209 Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 557.

210 Serahsî, *Usûl*, I, 364.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

çesiyle hadisleri itikadi konularda delil kabul etmemişlerdir. Böylece hadisler itikat alanındaki tartışmalardan çıkarılmıştır. Bunun iki açıdan zararı olmuştur. Birincisi hadisler ihmal edildiği için kelimeler tamamiyen teorik bir hüviyet kazanmış; hadis gibi önemli bir kaynağı ihmal eden kelâmın kavram sistemi felsefenin etkisinde kalmıştır. İkincisi ise özellikle hadis yorumlarında kelâmcıların tahkike dayalı metodlarından yeterince istifade edilememiştir.

Selef bilginlerinin ve bir kısım muhaddisin metodu ise uygulamayı esas aldığı ve teorik çerçevesi iyi çizilemediği için fazla dikkate alınmamış ve meşhur olmamıştır. Halbuki haberlerin hepsini nakil değeri itibarıyla eş değerde görmek mümkün değildir. Râvilerin hata yapmaması için gerekli kuralları belirleyen ve bu kuralları son derece titiz bir şekilde uygulayan muhaddislerin, en küçük bir şüphe duymadan kabul ettikleri haberleri, diğer haberler gibi görmek mümkün değildir. Bu nedenle muhaddisler, araştırıldığında en küçük bir tenkit bulunmayan rivayetlerin kesin ilim ifade ettiğini kabul etmişlerdir.

2. HADİSİN HABER DEĞERİNE YÖNELİK TARTIŞMALAR

Nakle dayanan ilimlerde en önemli problem her zaman “rivayetler arasındaki uyum” olmuştur. Rivayetler arasındaki uyumsuzluklar/ihtilaflar küçük bile olsa, bazı önemli meselelerde ciddi sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İhtilaflı rivayetler, dinle ilgili olduğunda daha da önem kazanmaktadır. İnsanlar dinî konulardaki ihtilaflardan daha ziyade rahatsız olmaktadır. Bu nedenle, ilk dönemlerde, hadis rivayetleri arasındaki ihtilaflar, muhaddisler kadar fakihler hatta kelâmcılar tarafından da gündeme getirilmiştir. Kelâmcılar, hadislerin farklı şekillerde rivayet edilmesinden dolayı muhaddisleri kınamışlardır. Ayrıca onlar, bazı varsayım ve ihtimallerden hareketle, bir kısım hadisleri kabul etmemişlerdir. Bu varsayımlardan en önemlisi, hadislerin bazı Câhiliye dönemi âdetlerinin veya o dönemde bilinen sözlerin Peygamber tarafından hikaye edilmesinden ibaret olduğudur. Buna göre, Hz. Peygamber, “Câhiliye Ehli böyle yapardı veya şöyle söylerdi” diyerek onların bazı durumlarını veya sözlerini nakletmiş; bunları eksik dinleyen veya herhangi bir şekilde eksik nakleden râviler, bu ifadelerin bizatihi Resûlullah (s.a.s.)’in sözleri zan-

nedilmesine neden olmuşlardır. Hadisleri kabul etmemek için Mu'tezile'nin öne sürdüğü gerekçeleri ve bunları nasıl delillendirdiklerini şu metinde görmek mümkündür:

“Ali'nin fazileti hakkında rivayet ettikleriniz ve Ebû Bekr'in fazileti hakkında rivayet edilenler doğru ise; “Ebû Bekr, Ali'den hayırlıdır” ve “Ali Ebû Bekr”den hayırlıdır denilmesi gerekir ki, bu çelişkidir; halbuki hakta çelişki olmaz. Dolayısıyla, bu çelişki, Peygamber (s.a.s.)'in hadisi o şekilde söylemediğinin veya hiç söylemediğinin delilidir. Çünkü haberler Ebû Bekr'in fazileti ve Ali'nin fazileti hakkında umum sıgasıyla gelince yukarıda açıkladığımızın dışında bir durum söz konusu olamaz. Veya Peygamber (s.a.s.) o sözlerden birisini söylemiş ve o söz sahih olarak nakdedilmiştir, diğerini ise söylememiştir. Onu da, raviler uydurmuş, siyerciler icad etmişlerdir. Ancak isnâdlar denk ve muhaddisler de bu isnâdları birbirine yakın buldular ise, hangisinin uydurma olduğunun bilinmesi de bizim için mümkün değildir. Çünkü, bu hadisler içinde, karşı tarafı kabule mecbur bırakacak kadar sahih bir hadis yoktur. Veya Peygamber (s.a.s.), bu rivayetlerden bir çoğunu söylemiştir, ancak maksadı ve hadislerin mânası o anda mecliste hazır olanlar tarafından bilinmekteydi; hatta, herkes, o hadisler içinde umum ve husus bildirenleri anlıyorlardı. Lâkin, râviler, seleften, hadisin mânasının tevili ni nakletmeden “mücerred” nakletmişler ve umum ifade eden lâfızlarla rivayet etmişlerdir. Dinleyenler de, hadislerin ilk asıllarını ve nasıl söylendiklerini bilmedikleri için, hadisleri karşılaştırdıklarında, çelişkili olduğunu zannetmişlerdir.”²¹¹

Bu ifadelerden da anlaşılacağı üzere, Mu'tezile'nin maksadı öncelikli olarak itikâdî konulardır. Çünkü yukarıdaki metinde söz konusu edilen iki ihtimal, yalnızca itikâdî açıdan dile getirilmektedir. Onların asıl maksatları, mu'araza ve münakaşa esnasında, iki tarafın da naklî deliller getirmesi durumunda, şayet naklî deliller karşı tarafı ilzam edici değilse, bu delillerin her ikisinin birlikte geçersiz olduğunu (tesâkutu edilleyn) vurgulamaktır. Aksi halde Hz. Ali'nin faziletini bildiren naslarla, Hz. Ebû Bekr'in faziletini anlatan naslar arasında, -biri diğerini nakz etmediği halde- çelişki bulunduğu iddia edilmesi tasavvur edilemezdi.

²¹¹ Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 137, 138.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Mu'tezile, hadislerin delil olmasını isnâdın güvenilir ve lâfızların da değiştirilmemiş olması şartına bağlamıştır. Nitekim bu konuda “Hadisin aslı (kitap) ve mahreci (râvisi) sahih olmalı; lâfızlarında ziyade ve eksiklik bulunmamalıdır”²¹² demişlerdir. Onlara göre, haberlerin kesin ilim ifade etmesi için, mütevâtir nakledilmesinin yanında, hadisin mânasının da, ancak bir şekilde anlaşılmasına müsait olması gerekmektedir.²¹³ Hadisin anlamında hata bulunduğu kanaatine vardıkları zaman, hadis metninin hatalı nakledilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlardır. Bu durumda hadisi ya rivâyetler arasında ihtilaf bulunduğu gerekçesiyle, ya da rivâyet esnasında hata yapılmış olabileceğini farz ederek reddetmişlerdir.

A. Rivâyetler Arasındaki Zahirî İhtilaflar

Hadislerde bulunan ihtilaflar ilk sahâbe neslinden itibaren çözümlenmeye, izah edilmeye çalışılmıştır. Çünkü, Resûlullah (s.a.s.)’in birbiri ile çelişen sözler söylemeyeceği aşikârdır. Muhaddisler, rivayet menheci ile, fakihler ise dirâyet menheci ile bu ihtilaflı gözüken rivayetler için çeşitli çözüm yolları geliştirmişlerdir. Kelâmcılar ihtilaf kavramını daha farklı kullanmışlardır. Onlar, akli delillerin ihtilaf etmesi, çelişmesi durumunda önemini kaybettiği gibi, ihtilaflı rivayetlerin de önemsiz olduğunu, hiç bir değeri bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Kelâmcılar, ihtilaf kavramının kapsamını da çok geniş tutmuşlardır. Onlara göre, hadislerin lâfızlarının farklı olması bile, hadiste bir vehen/zayıflık bulunduğunun delilidir.²¹⁴

a. Muhaddislerin ve fakihlerin ihtilaflı rivayetlere yaklaşımı

İhtilaf ve tenâkuz kelimeleri klasik usul metinlerinde birlikte ve eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak İbn Kuteybe ve Tahâvî’nin eserleri incelendiğinde bu iki terimi farklı anlamlarda kullandıkları görülmektedir. Bu sebeple biz de çalışmamızda böyle bir ayrımı tercih ettik. Hadis lâfızlarındaki bazı farklılık ve zahirî çelişkileri “ihtilaf”; hadislerde zıtlık ve çelişki bulunduğu iddiasını da “mantikî tenâkuz” olarak nitelendirdik. Hadisin ihtilaflı olması, yani bir konudaki rivâyetlerin farklılık arz etmesi, bazan aynı olayın anlatımında farklı lâfızların kullanılması ve kavli hadis-

212 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 158.

213 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 148.

214 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 145.

lerin değişik şekillerde nakledilmesi şeklinde olabilir. Bu da, çoğu kez hadisin mâna ile rivâyet edilmesi, ihtisar ve idrâc gibi rivâyetle alâkâlı sebeplerin tabîî bir sonucudur. Bazan da anlatılan olayın teaddüdü, bir ifadenin farklı kişileri veya durumları anlatması gibi muhtemel durumlar söz konusudur.²¹⁵ Bu nedenle bu gibi hususların, her zaman bir rivâyet hatası gibi görülmesi doğru değildir. Sözlü veya yazılı nakledilen haberlerde bir kısım farklılıkların (ihtilaflar) bulunması normaldir. Ancak ahkâm hadislerindeki nesh durumu hariç, hadisler arasında çözümlenemeyen bir “tenâküz” bulunmamaktadır.²¹⁶ Eğer hadisler arasında yorumlanamayan bir çelişki bulunur ve müteâriz iki rivayetten birini tercih etmek mümkün olmazsa, iki hadis de geçersiz kabul edilir²¹⁷ ve hadisler hakkında “tevakkuf”²¹⁸ edilir. Hadislerin ihtilaflı olduğunun iddia edilebilmesi için, iki rivayetin de sübûtunun aynı derecede sahih olması ve isnâdların birbirine denk olması gerekir, aksi halde bir ihtilaftan bahsedilmesi uygun olmaz.²¹⁹ Ancak aralarında gerçek bir muârazanın bulunduğu hadislerin de yok denecek kadar az olduğu unutulmamalıdır.²²⁰

Hz. Peygamber’in sözleri arasında ihtilaf ve tezat bulunmaz. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’in insanlara bildirdiği hususlarda ihtilaflı şeyler söylemeyeceğini “Eğer o Allah’tan başkasından gelseydi, onda bir çok ihtilaflar bulacaklardı”²²¹ âyetiyle garanti altına almıştır.²²² Bu İlâhî teyidin onun sünneti için de geçerli olduğunu kabul eden Tahâvî, Resûlullah’ın lisanından, birbirine muhalif sözlerin çıkmasını kabul etmemekte ve “böyle bir şey mümkün değildir”²²³ demektedir. Ona göre, eğer hadisler arasında

215 Hadisler arasındaki ihtilafların sebepleri için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*; s. 109-148.

216 İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 143.

217 Tahâvî, *Müşkil*, I, 269.

218 İki hadisin teâruzı durumunda her ikisinin de hükmünün geçersiz (tesâkut) olduğuna hükmedilmez; aksine tevakkuf edilir. Çünkü daha sonra, farklı durumların ortaya çıkmasıyla hadislerin tevîl edilmesi ve teâruzun giderilmesi mümkündür bk. Schâvî, *Fethu’l-muğîs*, III, 73.

219 Tahâvî, *Müşkil*, III, 388.

220 Aralarında çözümlenemeyen teâruz bulunduğu gerekçesiyle metinleri “muzdarib” kabul edilen hadislere hadis usûl kitaplarında verilen örnekler de bazı âlimler tarafından gerçek bir “izdirâb” olmadıkları gerekçesiyle tenkit edilmiştir bk. Suyûtî, *Tedrib*, I, 266, 267.

221 en-Nisâ (4), 82.

222 Tahâvî, *Müşkil*, I, 159.

223 Tahâvî, *Müşkil*, I, 11.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

bir ihtilaf varsa, bu Hz. Peygamber'den değil onun fiillerini bize nakleden sahâbîler tarafından yapılmış bir hatadan kaynaklanmaktadır.²²⁴ Şayet hadislerin bütün rivayetleri, bir konudaki farklı rivayetler biraraya getirilirse Tahâvî'nin ifadesiyle “Resûlullah'tan rivayet ettiğimiz hadisler birbirlerini tasdik eder. İhtilaf böylece giderilir.”²²⁵ Nitekim bir hadiste, “Euzu bi kelimâtillahi't-tâmme...” duasını yatmadan önce okuyan kişinin sabaha kadar akrep sokmasından emin olacağı²²⁶; bir başka rivayette ise “seyahat esnasında bir yerde konaklayan kişinin oradan ayrılıncaya kadar, akrep sokmasından emin olacağı”²²⁷ bildirilmiştir. Tahâvî, bu iki rivayet arasında ihtilaf olmadığını belirtir ve “Ebû Hureyre hadisinin hükmü mukim için Havle'nin rivayet ettiği hadisin hükmü ise seferî içindir. Nasıl ki seferde namaz gibi bazı hükümler hafifletiliyorsa... burada da seferde olan için süre uzun tutulmuştur”²²⁸ diyerek hadisler arasındaki ihtilaf problemini haml metodu ile çözümlenmiştir.

Hadisler arasındaki ihtilafın giderilmesi, hadisin sıhhati için gerekli görülmüştür. Bedrüddîn el-Aynî (ö.855/1451) ihtilafı olduğu öne sürülen bir hadis hakkında “Bu hadisin ifadesi ne ilk tahsis edilen umumdur; ne de ilk tafsil edilen mücmeldir”²²⁹ diyerek, ihtilafı gözüken hadis metinlerinin yorumundaki en önemli kaideyi zikretmektedir. Muhaddisler, rivayetler arasındaki çelişkilerin hadisin sıhhatine engel teşkil ettiğini kabul etmektedirler. Bu nedenle, bazı muarızların, öne sürdükleri çelişki iddialarının cevaplândırılmasına özen göstermişlerdir.²³⁰ Böyle bir çelişki iddiası hakkında Tahâvî, “Bu haberlerin sıhhatinin ve bir kısmının diğere zıt olmadığının ortaya çıkması” için bu tür haberlerin arasını telif ettiğini söylemiştir.²³¹

İbn Kuteybe tevil edilmesi mümkün olmayan haberleri rivayet ettikleri için selef âlimlerini kınamış; müşkil hadislerin yorumları ile birlikte

224 Tahâvî, *Müşkil*, II, 90.

225 Tahâvî, *Müşkil*, I, 165

226 Ahmed b. Hanbel, II, 290; aynı konudaki farklı rivayetler için ayrıca bk. Tahâvî, *Müşkil*, I, 18-26.

227 Müslim, *Zikr*, 54, 55; Tirmizî, *De'avât*, 40; Ahmed b. Hanbel, VI, 377, 378.

228 Tahâvî, *Müşkil*, I, 29.

229 Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XV, 413.

230 bk. Tahâvî, *Müşkil*, VII, 105.

231 Tahâvî, *Müşkil*, VII, 443.

rivayet edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.²³² Ayrıca yine o, ihtilafli rivâyetlerin Kur'an ile sabit bir hükmü iptal edemeyeceğini söylemiştir.²³³ O, kelâmî yaklaşımın öne çıktığı aynı zamanda son eserlerinden birisi olan *el-İhtilâf fi'l-lafz* 'da bir konudaki haberlerin ihtilafli ve bir olay hakkındaki şahitliklerin çelişkili olması durumunda değerini kaybedeceğini söylemektedir.²³⁴ *Te'vîlu mulatelifi'l-hadis* 'te kelâmcıların ihtilafli oldukları gerekçesiyle tenkit ettikleri rivayetleri yorumlamadaki gayreti dikkate alınır, İbn Kuteybe'nin, ciddi delillere dayanmadan hadislerin ihtilafli olduğunun iddia edilmesine karşı olduğu; ancak, hadislerin itikadî konularda delil kabul edilmesi için de, rivayetlerin ihtilafsız, metinlerin delâletlerinin kesin olması gerektiğini savunduğu söylenebilir. Nitekim o, rivâyetler arasında ihtilaf bulunduğu ve râvileri de hadisin mânasını anlayamayan bedeviler olduğu gerekçesiyle, Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgili bir rivayeti kabul etmemiştir.²³⁵

b. Mu'tezile'nin ihtilafli rivayetlere yaklaşımı

Hadislerdeki rivayet farklılıkları ve zahirî çelişkiler, Sünnetin hücciyetine yöneltilen önemli eleştirilerden birisidir. Bu ihtilaflar hadisin lafzında veya mânasında veya hem lâfız hem de mânasında birlikte bulunabilir. Rivayetler arasındaki ihtilaflar, fikhî mezheplerin teşekkülünün sebeplerinden ve fakihler arasındaki tartışmaların da önemli âmillerindendir. Fakihlerin "ihtilafu'l-hadis" konusuna yaklaşımı yanında, ayrıca Mu'tezile kelâmcıları ve benzeri metodları kullanan bir takım firkalar da mezhebî görüşlerine uygun olmayan hadisleri ve kendilerine muhalif olan muhaddisleri tenkit maksadıyla hadisler arasındaki ihtilafları söz konusu etmişlerdir.²³⁶ Kelâmcılar, hadisler arasındaki ihtilafları daha ziyade muhaddisleri itham etmek maksadıyla gündeme getirmişlerdir.²³⁷ Onlar, hadisler arasındaki ihtilafların, müslümanlar arasın-

232 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 180.

233 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 142, 143.

234 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 45.

235 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 145.

236 İbn Kuteybe'nin, *Te'vîl* 'de yüz yedi babtan kırk birinde hadislerdeki "tenâkuz" iddialarını cevaplandırmış olması; Tahâvî'nin *Şerhu Müşkili'l-âsar* 'da daha ziyade ihtilaf ve tenâkuz iddialarını cevaplandırması, o dönemde hadislere yöneltilen en önemli işkâl iddiasının ihtilaf ve çelişki olduğunu göstermektedir. Ve bu iddiaların, ifade ediliş biçiminden, daha çok kelâmcılar başta olmak kaydıyla akılcılar tarafından dile getirildiği de anlaşılmaktadır.

237 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 83.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

daki ayrılıkların sebebi olduğunu ve bazı bâtil fırkaların, İslâm aleyhine delil olarak bu hadisleri kullandığını ileri sürerek, muhaddisleri eleştirmişlerdir.²³⁸ Halbuki, rivayet konusunda hadisçilere itimat edilmesi gerektiğini, Mu'tezile kelâmcıları da kabul etmektedir. Nitekim, Şiâ'nın iddialarına karşı fakihleri ve muhaddisleri delil göstermişler ve Şiîleri muhaddislerin rivayet ettiği haberlere itimat etmedikleri için kınamışlardır.²³⁹ Câhız, Şiâ'nın bazı iddialarını cevaplandırırken, onlara hadisçilerin naklettiği haberlere başvurulmasını öneriyor ve şöyle diyor: "Hadisleri nakledenlere ve ashâbu'l-hadise başvurunuz. Tartıştığımız konularda onlarda kafi haberler vardır; kapalı olan konularda da yine onların, yeterli bilgileri vardır."²⁴⁰ Mu'tezile kelâmcılarının hadisçiler hakkında söylediği bu sözler, oldukça önemlidir. Her şeyden önce, iki muhalif fırkanın aralarındaki tartışmalar esnasında, muhaddisleri referans göstermesi, muhaddislerin metodunun o dönemdeki itibarını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Hayyât da mühlid İbnü'r-Râvendî'ye karşı yazdığı *el-İntisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî* adlı reddiyede Câhız gibi, zaman zaman muhaddisleri referans göstermekten çekinmemiştir.²⁴¹

Hadisler arasındaki ihtilafları gündeme getiren Mu'tezile'nin konuya yaklaşımı ise tamamen aklî ve ahlâkîdir. Onlar, "muzdarib olanda yakîni mâna yoktur" kaidesine binaen bu iddiayı ileri sürmüşlerdir.²⁴² Mu'tezile bilginleri ihtilaflı haberleri, "Peygamber'den bu hadisi rivâyeti nasıl caiz görüyorsunuz? Halbuki siz, ondan şu hadisi rivâyet ediyorsunuz."²⁴³ diyerek reddetmişlerdir. Ayrıca "Bu tenakuz ve ihtilaftır. Müslümanlar bunlar sebebiyle tefrikaya düşerler, kaderîler ve kaderi kabul edenler bu rivâyetlerle ihticac ederler" diyerek ahlâkî endişelerini de zaman zaman dile getirmişlerdir.²⁴⁴ Bu sebeplerle de ihtilaflı hadislerin, delil olamayacağını öne sürmüşlerdir.²⁴⁵ Mu'tezile, "bir şey ya vardır ya yoktur", "olumsuzluk ile olumluluk ne birleşebilir ne de ikisi birden ortadan kalkar" ve "bir cisim bir anda iki yerde bulunamaz" gibi aklî kazıyyelerle tezat teşkil ettiği kanaatin-

238 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 95.

239 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 170, 171.

240 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 151.

241 bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 203,

242 Câhız, *Makâletü'l-Osmâniyye*, s. 32.

243 Tahâvî, *Müşkil*, II, 93.

244 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 95.

245 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 3, 4.

de oldukları için ihtilaflı ve çelişik zannettikleri hadisleri reddetmişlerdir.²⁴⁶ Mu'tezile'ye göre, "Aklî deliller arasında uyuşma (tearüf), sem'î deliller arasında da uygunluk bulunmaz ise, itidal kaybolur, söz bâtil olur."²⁴⁷

Mu'tezileye göre, rivayetle bilinen meselelerde, nakledilen haberler güvenilirlik açısından denk ve birbirine aykırı bilgiler ihtiva ediyor ise, aynı konuda nakledilen şiir ve mesellere bakılır, onlarda da iki rivayetten birini tercih ettirecek bilgi yok ise, bu iki iddia "hüccetü'l-akl"da müsavi olur.²⁴⁸ Onların "hüccetü'l-akl" ile kastedikleri ise aklî ilkelerdir. Aklî ilkelerin birisi de çelişmezlik ilkesidir. Dolayısıyla, onların çelişki konusuna bu kadar önem vermeleri, tamamen o dönemdeki kültürel ve ilmî ortam ile ilgilidir ve aklî bir yaklaşımdır. Nitekim, yukarıda ıktibas ettiğimiz ifadelerinde görüldüğü gibi, onlar haber rivayeti ile şiir ve mesellerin rivayetini ve bilgi değerini hemen hemen aynı derecede görmektedirler. Nitekim Câhız'ın ihtilaflı haberlerin kabul edilmemesine gerekçe olarak zikrettiği "İhtilaflı haberler ise birbirlerini iterler, biri diğerinin hükmünü nefyeden ve denk olan haberlerin ise açıklama özelliği ve (birini diğerine tercih ettirecek) üstünlüğü yoktur"²⁴⁹ ifadesinde de bu yaklaşımı görmek mümkündür. Netice olarak, çelişkili haberlerin hükmünü de şöyle beyan etmişlerdir: "Teârüz eden şer'î naslar delil olmaz. Çünkü teârüz ve temânü şer'î delilleri sanki hiç yokmuş durumuna düşürür ve yalnızca akıl delili kalır."²⁵⁰ Nitekim bu konuda Câhız da şöyle der:

"Muâraza kelimesi, "muvâzene" ve "mukâyele" kelimelerinin (mü-şâreket mânasında) benzeridir. Onlar bizim haberlerimize denk, mahrec ve tarıkında benzer haberler getirirse bize muâraza etmiş, müsavi olmuş ve mukabele etmiş, böylece bizim delilimizle denklik sağlamış olurlar. Bu durumda karşılıklı birbirimizin delilini saf dışı bırakmış oluruz."²⁵¹

İhtilaflı haberleri delil kabul etmeyen Mu'tezile kelâmcıları, bazan söz konusu ihtilafları çözümlenmeyi tercih etmişlerdir. Ancak genel usûllerine uygun olarak ihtilafları çözümlenme konusunda da aklî bir yöntem benim-

246 Bu kaziyyelerin tenkiti için bk. Fahrüddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 22-28.

247 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 134.

248 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 4.

249 Câhız, *el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme*, s. 290, 291

250 Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 685.

251 Câhız, *Hucecü'n-nübüvve*, s. 251.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

semişlerdir. Onlara göre, ihtilaflı rivayetlerin “kıyas” ile ortasının alınması gerekir. Buna göre, farklı rivayetlerin en ağır ve en hafif hüküm bildirenleri bırakılarak, ikisinin ortasını anlatan haber tercih edilir.²⁵² Bu çözüm her ne kadar akla uygun gibi gözükyorsa da her meseleye uygulanması mümkün değildir. Ayrıca haberlerin mümkünse yine haberlerle açıklanması daha isabetli bir yaklaşımdır. Ancak muahhar dönem Mu'tezile âlimleri müteâriz hadislerin durumu ve tevilineki metodlar hakkında Sünnî usûlcüler gibi tafsilatlı açıklamalar yapmayı, bu çerçevede ihtilaflı rivayetleri cem veya tercih etmeyi uygun bulmuşlardır.²⁵³

Muhaddisler, mücerred farklı lâfızlarla rivayeti (ihtilaf), bir red sebebi olarak gören Mu'tezile'nin iddialarını kabul etmemiştir. Muhaddisler, hadislerdeki ihtilafın çoğu zaman yanlış anlamadan veya hadislerin farklı meselelerle ilgili olmasından kaynaklandığını söylemişler ve ilgili eserlerde bu hadislerin teviline yapmışlardır. Müşkilü'l-hadis konusundaki kitapların önemli bir bölümü bu gibi itirazları cevaplandırmaya ayrılmıştır.²⁵⁴

Mu'tezile kelâmcıları, ihtilaflı rivayetleri kabul etmemelerine karşın, uygulanan ve meşhur olan sünnetlere önem vermişler, bazı haberleri ise şaz oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bu nedenle “(Halk arasında) bilinmeyen sözler kabul edilmez, kıymetsizdir” demişlerdir.²⁵⁵ Ayrıca “uygulanan hükümleri” (el-ahkâmu'l-müsta'mele) de haberin sıhhati için bir delil kabul etmişlerdir.²⁵⁶ Mu'tezile kelâmcıları hali hazırdaki uygulamalara önem vermişler, sağ el ile sol el arasında fazilet açısından bir fark bulunmadığını anlatmak için, fakîhlerimiz ve halk yüzüklerini sol eline takıyor gerekçesini öne sürmüşler ve “Şâz bir rivayetten dolayı herkesin uyguladığı açık bir hükmü terketmeyiz” demişlerdir.²⁵⁷ Hatta Câhız, mütevâtir haberleri kabul etmeyenlerin, şâz haberleri kabul etmek zorun-

252 Câhız, *Makâletü'l-Osmâniyye*, s. 20, 21.

253 bk. Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 672 vd.

254 Tahâvî'nin *Şerhu Müşkilü'l-Âsâr* 'ında en çok üzerinde durulan konu hadisler arasındaki ihtilaf ve çelişkilerin çözümlenmesidir. İbn Kuteybe de *Te'vil* 'de kırk bir yerde hadisleri “mütenâkız”, dört yerde “ihtilaflı” ve altı yerde de “kendi içinde çelişik” olduğu için tenkit edildiğini örnekleriyle açıklamıştır. Bu da *Te'vil* 'in yarısından fazlasının bu çeşit itirazların cevaplarını içerdiğini göstermektedir.

255 Câhız, *Makâletü'l-Osmâniyye*, s. 33.

256 Câhız, *el-Bursân*, s. 340.

257 Câhız, *el-Bursân*, s. 341.

da kalacağını söylemekte ve onları kınamaktadır.²⁵⁸ Ona göre şaz hadis, meşhur olmayan her hadistir. O, bu konuda şöyle söyler:

“Hadisi sika râvi kendisi gibi sika râviden rivayet ederse, -ancak bu rivâyet meşhur (müstefiz) ve yaygın olandan nakledilmiş meşhur ve yaygın bir haber olmazsa- hadis şazz olur. Hadisi muhaddislerin zayıf kabul ettikleri iki veya üç râvi rivayet ederse, nakledenler zayıf olduğu için hadis zayıf olur. Bu hadise şazz denilmez. Çünkü hadis üç vecihden gelmiştir.”²⁵⁹

Ma'rûf sünnetin önemini Hayyât da şöyle ifade etmektedir: “Resûlullah'dan ümmetin çoğunluğunun naklettiği, maruf sünnetler vardır. Kim, onun maruf sünnetine aykırı bir haber rivayet ederse o kişinin yalancı olduğu bilinir, sözü reddedilir. Maruf ve meşhur sünnet onun görüşünün bâtil olduğuna şahitlik eder.”²⁶⁰ Ancak uygulamada bu hassasiyeti gösterememişler -rivayet ilimleriyle ciddi mânada ilgilenmedikleri için- zaman zaman zayıf ve uydurma haberler ile istişhad etmişler ve bu tür haberleri tenkitsiz nakletmişlerdir.²⁶¹

Bu arada Nazzâm'a nispet edilen bir görüşe göre, o, uykunun abdesti bozduğunu kabul etmemiştir. Nazzâm'ın bu hususu ispat etmek için uyguladığı istidlâl tarzı da oldukça ilgi çekicidir. Ona göre, uyku abdesti bozmamaktadır; ancak insanlar sabah kalktıklarında uyku mahmurluğundan kurtulmak ve temizlenmek için abdest almaktadırlar. Zamanla bu duruma alışılmış ve abdestin uykudan dolayı alındığı zannedilmiştir. Yine ona göre, cumâ günü alınan gusül abdesti de böyledir; insanlar, dinî bir hususiyeti olduğu için değil, temizlenmek için âdetleri icabı gusül yapmaktadırlar.²⁶² Bu istidlalde, onun olayları, sosyal ve kültürel yönden açıklama gayretini müşahade etmekteyiz. Hatta Nazzâm bunlara o kadar önem vermektedir ki, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi sahih hadislerle sabit dinî hükümleri bile²⁶³ örf, âdet ve alışkanlık neticesinde ortaya çıkmış meseleler olarak izah etmek istemektedir.

258 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 82.

259 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 115, 116.

260 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 203.

261 bk. Câhız, *Hayevân*, II, 258, 259, 354.

262 İbn Kuteybe, *Te'rîl*, s. 38.

263 Uykunun abdesti bozduğuna delil olarak nakledilen hadisler için bk. Muvattâ, Tahâret, 10; Tirmizî, Tahâret, 57; Ebû Dâvud, Tahâret, 79; cuma günü gusul abdesti almanın

B. Rivâyet Esnasında Hata İhtimali

Resûlullah (s.a.s.)'in sünnetini kabul etmemek, onun hücciyetini inkâr etmek mümkün olmadığı için, çeşitli sebeplerle kabul edilmek istenmeyen hadisler hakkında teorik bir izah öne sürülmüştür. Buna göre, hadisi gerçekten Peygamber (s.a.s.) söylemiştir; ancak raviler bazı hatalar yapmışlar ve hadisin gerçek mânası değişmiştir. Bu hatalar, eksik tespit, rivayet esnasında bazı önemli lâfızları hazf etme veya aynı mânaya geldiği zannedilen kelimeler ile değiştirme; hadislerin anlaşılmasını temin eden karîneleri nakletmeme ve Resûlullah (s.a.s.)'in başkalarından naklettiği sözleri onun sözü zannetme gibi hususlardır.

Gerçekten de hadisin eksik tespit edilmesi bazan hadisin mânasının yanlış anlaşılmasına neden olur. Bu nedenle Hz. Peygamber, sohbet meclisine yeni birisi gelince sözünü tekrar ederdi.²⁶⁴ Bu duruma “Zina ile doğan çocuk, üç kişinin en kötüsüdür”²⁶⁵ ve “Tüccar günahkârdır”²⁶⁶ hadisleri örnek olarak gösterilmiştir. Hz. Peygamber bu hadislerinde, aldatan tüccarı ve annesine söğen zina çocuğunu kastetmiştir.²⁶⁷ Râviler ise hadisi eksik dinlemişler ve eksik rivayet ettikleri için de söz konusu hadisler müşkil zannedilmiştir.²⁶⁸

Hz. Peygamber, bazan de başkalarının sözlerini nakletmiştir. Ancak onu dinleyenler, o sözü, Hz. Peygamber'in sözü zannetmişler veya eksik dinledikleri için, başka birinden naklettiğini duyamamışlardır. Haddi zatında Hz. Peygamber, o sözü başkasından hikaye tarikiyle söylemiştir.²⁶⁹ Daha sonra hadis nakledilirken, sanki Resûlullah (s.a.s.)'in hadisiymiş gibi nakledilmiştir. Gerçekte ona ait olmayan bu sözün, Hz. Peygamber'in diğer hadisleriyle çelişmesi ile hata ortaya çıkmaktadır. Bu durumun gerçekleştiğini gösteren -bir kaç sayılı örnek dışında- örnek bulunmadığı halde, nedense kadim ve muahhar dönem Mu'tezile âlimleri

sünnet olduğuna dair haberler için bk. Buhârî, Cumu'a, 2,3, 5, 6; Ezân, 161; Müslim, Müsâfirîn, 26; Cumu'a, 1, 2.

264 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 550, 551.

265 Ahmed b. Hanbel, II, 311; Ebû Dâvud, Itk, 12.

266 bk. Ahmed b. Hanbel, III, 428, 444; krş. Tirmizî, Büyü, 4; İbn Mâce, Ticârât, 3.

267 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 550, 551.

268 Buna benzer bir durum da Ka'bu'l-Ahbâr için söz konusudur. O, naklettiği sözleri uydurmamıştır; o, muhtemelen, ben kitapta böyle buldum, “Tevrat'ta böyle yazılıdır” gibi ifadelerle sözlerini nakletmiştir, ancak bu ifadeler râviler tarafından hazf edilmiş ve bütün o sözlerin Ka'bu'l-Ahbâr'a ait olduğu zannedilmiştir. bk. Câhız, *Hayevân*, IV, 202, 203.

269 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 641, 642, 643.

bu hususun üzerinde çok durmuşlardır. Muhtemelen, onlar çeşitli sebeplerden dolayı, kabul etmekten çekindikleri ve Resûlullah (s.a.s.)'e yakıştıramadıkları bazı hadisleri inkâr için, bu ihtimali sürekli gündemde tutmuşlardır. Nitekim Câhız, kabul etmek istemediği hadisleri tenkit ederken, bazan bu gerekçeyi öne sürmüştür:

“Peygamber (s.a.s.), eğer bu sözü söylemiş ise, halkın sözlerini anlatmak (hikaye) maksadıyla söylemiştir. Muhtemelen, bu sözün, o zaman bilinen bir mânası vardı. İnsanlar, bu haberin anlaşılmasını sağlayan gerekçeyi zikretmeden, haberin tazammunlarını anmadan, yalnızca haberi rivayet etmişlerdir. Belki de, bu hadisi dinleyen kişi, sonunu duymuş, ilk kısmını duymamıştır. Belki de, Peygamber (s.a.s.), ashâbından, aralarında o konuda birşeyler geçmiş bulunan bazı insanları kastederek (o sözü söylemiştir). Bütün bu ihtimaller, uygun, reddedilmeyen, mümkün ve karşılaşılan durumlardır.”²⁷⁰

Mu'tezile usûlcüleri, başkalarından hikaye edildiği halde, Hz. Peygamber'in söylediği zannedilen hadislere örnek olarak “Uğursuzluk üç şeydedir: Ev, binek hayvanı ve kadın”²⁷¹ ve “Mevtâ, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle kabirde azap ediliyor”²⁷² hadislerini göstermişlerdir.²⁷³ İlk hadiste, bu sözün Câhiliye Araplarına ait olduğunu söyleyen Hz. Aişe'dir. İkinci hadis ise, farklı şekillerde de yorumlanmıştır.²⁷⁴

Hadis tarihinde yalnızca sayılı bir kaç örneği olan bu ihtimalin ciddi bir şüphe gibi üzerinde durulmasının sebeplerinden birisi, kanaatimizce, Mu'tezile gibi bazı mezheplerin usûllerine aykırı olduğu için kabul edildiği hadislerin sayısının yüzlerle ifade edilmesidir. Akli başında hiç kimse, bu kadar hadisi uydurmak için insanların seleften halefe ittifak ettiklerini iddia edemez. Nitekim ünlü Mu'tezile usûlcüsü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, kaderi ispat eden ve Allah Teâlâ'nın haberi sıfatlarını bildiren yüzlerce hadisin hepsinin de uydurma olmasının imkânsız olduğunu itiraf etmektedir.²⁷⁵ İşte onlar, bu hadislerin nasıl ortaya çıktığını izah etmek maksat-

270 Câhız, *Hayevân*, I, 305.

271 Buhârî, *Cihâd*, 47; Ahmed b. Hanbel, II, 126.

272 Buhârî, *Cenâiz*, 32, 33; Megâzi, 8; Müslim, *Cenâiz*, 18, 19, 22.

273 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 550, 551.

274 Hadisin farklı tevilleri için bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 160 vd.

275 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 550.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

diyla ihtimale dayanan teoriler ortaya atmışlardır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, bu ihtimalleri şöyle sıralar:

“Bunları rivayet eden sahâbilerin bir kısmının hadislerde yanlış olması ve hata yapması mümkündür. Veya Peygamber (s.a.s.), o sözleri başkalarından nakletmiştir, onu dinleyen râvi de Hz. Peygamber’in kendi sözü zannetmiştir. Veya râvi, hadisin doğru anlaşılmasını sağlayan sebebi zikretmemiştir. Veya hadisin hükmünün bilinmesini sağlayan (karîne) daha önce geçmiştir, râvi onu duymamıştır.”²⁷⁶

Câhız da rivayetlerin bir çoğunun, gerekçeler ve deliller zikredilmeden “mücerred” nakledilmiş olmasından yakınmakta ve “Eğer olayları, sebepleri ve delilleri ile birlikte rivayet etseydiler, işler daha kolaylaşır” demektedir.²⁷⁷ O, sebebi anlatmadan, delili zikretmeden, yalnızca “lafzın zahirinin” dikkate alınmasından şikayetçi olmaktadır.²⁷⁸ Câhız’ın bu sözlerinden, genel kanaatin aksine, hadislerin lâfızlarına ihtimam gösterilerek nakledildiğini anlamaktayız. Câhız, aşırı bulduğu bu titizliği, kınamakta ve hadislerin sahâbiler tarafından anlaşıldığı halde, sonraki nesillerin -anlamayı kolaylaştıran karîneler bilinmediği için- hadisleri doğru anlayamadıklarından yakınmaktadır. Halbuki sözlü rivayetlerde, bu karîneler, sebepler ve deliller hoca tarafından açıklandığından, bu mahzur asgariye inmiş olmaktadır. Ancak, hadisin kitaptan okunması durumunda, karînelerden mücerred bu metinleri anlamak oldukça zorlaşmaktadır. Hadis metinlerini daha ziyade, kitaplardan nakleden Câhız gibi Mu’tezile imamları için, bu yanlış anlama, ciddi bir mesele olduğundan, bunu bütün hadis rivayetine teşmil etmiş olmalıydılar.

Yine, hadisin gerçek mânasının bilinmesini temin eden bazı karîneler nakledilmemiş olabilir. Ayrıca, hadisin “kelâmın sırası” kabilinden olduğu, bir başka deyişle, Hz. Peygamber’in sözün gelişi böyle söylediği iddia edilmiştir. Hz. Peygamber’in bu ifadesi, o anda mecliste hazır bulunanlar tarafından sözün siyak ve sibakı bilindiği veya anlamayı kolaylaştıran karîneler hâzırûn tarafından görüldüğü veya bilindiği için doğru anlaşmıştır; ancak bu hadisin rivayet edilmesi durumunda bu karîneler ortadan kalkmakta, böylece de hadis yanlış anlaşılmaktadır. Nitekim Câhız,

276 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 550.

277 Câhız, *Hayevân*, I, 339.

278 Câhız, *Hayevân*, I, 339.

bir hadis hakkında, “Peygamber (s.a.s.), bunu kesinlikle söylememiştir. Eğer söylemişse kelamın sılâsı (sözün gelişi) veya bir başkasından nakil suretinde (hikaye) söylemiştir”²⁷⁹ demektedir. Meselâ, “Dehre sövmeyin; dehr, Allah’tır”²⁸⁰ şeklinde rivayet edilen hadisi Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/814), şöyle açıklamıştır:

Câhiliye döneminde insanlar, “Bizi ancak dehr/zaman helâk eder”²⁸¹ derlerdi. Halk böyle söyleyince, Resûlullah (s.a.s.), “Bu, Allah’tır” buyurdu. Hz. Peygamber, bu sözünüle, asırları helak eden Allah Azze ve Celle’dir, demek istemiştir. Ancak onu dinleyen, “Bu Allah’tır” sözünün, “dehr”in yerine kullanıldığını zannetti ve hadisi “Dehre sövmeyin; dehr, Allah’tır” şeklinde hatalı olarak rivayet etti. Câhız, Abdurrahman b. Mehdî’den naklettiği bu izahın, hadis hakkındaki en güzel açıklama olduğunu söylemektedir.²⁸²

Anlamayı zorlaştıran karînenin hazfı, bazan bir hadisteki kelimeyi, eş anlamlısı olduğu zannedilen başka bir kelime ile değiştirmek şeklinde olur. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.), şair Hassân (r.a)’a, “Söyle, Ruhulkudus, seninledir”²⁸³ buyurmuştur. Rûhulkudus’un, Cibrîl’in adı olmasına bakan bazı râviler, hadisi, “Cibrîl” seninledir şeklinde de rivayet etmişlerdir.²⁸⁴ Halbuki, Ruhulkudus, başka anlamlarda da kullanılmıştır. Bu nedenle de Câhız, hadisin, “Allah, seni korumaktadır; O’nun yardımı sizinledir” şeklinde anlaşılmasının daha uygun olduğunu öne sürmüştür.²⁸⁵

Yukarıda zikredilen ihtimallerin bütün haber-i vâhidler için nazârî açıdan mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte, bu ihtimallerin imkân dahilinde olduğunu öne sürerek sabit haberleri kabul etmemek aşırı bir şüpheciliktir. Ayrıca bir delili bulunmadığı zaman, bu tür zihnî spekülasyonların ve ihtimallerin ilmî düşünce açısından hiç bir değeri de yoktur. Kelâmcıların ifadesiyle bir şey ya “imkân-ı aklî” (aklen mümkün olma) veya “imkân-ı vukûî” (gerçek âlemde mümkün olma) açısından ele alı-

279 Câhız, *Hayevân*, II, 184.

280 Ahmed b. Hanbel, V, 299, 311.

281 el-Câsiye (45), 24.

282 Câhız, *Hayevân*, I, 340.

283 Buhârî, Salât, 68; Müslim, Fedâilü’s-sahâbe, 151, 152.

284 Buhârî, Edeb, 91.

285 Câhız, *Hayevân*, I, 340.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

nabilir.²⁸⁶ Gerçekleştiği hakkında delil bulunmayan bir şeyin, yalnızca akli açıdan mümkünlüğü tartışılabilir ki, bu imkânın da tarihî olaylar konusunda ilmî bir değeri yoktur.²⁸⁷ Muteber delillerle teâruz iddiası da çoğu zaman tartışmalı ve ihtilafli konularda olmaktadır. Kaldı ki, ashâb-ı kirâm döneminde anlaşılması mümkün bu tür durumların, sahâbîler tarafından tespit edilmesine önem verildiği bilinmektedir. Nitekim, yukarıda zikredilen örnekler de sahâbîlerin tespit ve tenkitleri ile bilinmektedir.

Bu durumda yapılması gereken, hadisleri bu tür genellemelere dayanan iddialar ile reddetmek değil, her bir rivayeti araştırarak gerçeği bulmaya çalışmaktır. Hadis tarihi incelendiğinde hadisçilerin bu tür iddiaların farkında olduğu ve rivayet esnasında, bu ihtimalleri her zaman dikkate aldıkları ve yukarıda sıralanan sebeplerle bazı rivayetleri tenkit ettikleri ve kabul etmedikleri görülmektedir. Bu tenkitlerin rivayet esnasında yapılması önemlidir, daha sonraki dönemlerde yapılan tenkitler, çoğu zaman bir kısım ihtimallerin dile getirilmesinden öteye geçemeyecektir. Çünkü hadis ilmi, rivâyete dayanan bir ilimdir. Muahhar dönemlerde ise, hadisin rivayetleri karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek bazı rivayetlerdeki hataların tespit edilmesi mümkün olduğu gibi, raviler hakkında geçmişte yapılmış değerlendirmeler yeniden gözden geçirilerek dikkatlerden kaçan hususlar tespit edilebilir. Kaldı ki, bu karşılaştırmalarla bile hadislerin sübûtu hakkında nihâî hükümler vermek kolay değildir. Ancak, hadis anlamak ve yorumlamak için bu mukayeselerin vazgeçilmez öneme sahip olduğu da unutulmamalıdır.

C. Hadisin Kur'an'la Uyumu: Kur'an'a Arz²⁸⁸

İslâm hukukçuları hadislerin ihtiva ettiği fikhî hükümleri belirleme, kelâmcılar ve muhaddisler ise sıhhatini tespit maksadıyla hadisin Kur'an'la karşılaştırılması (arz) üzerinde durmuşlardır. Fıkıh bilginlerinin

²⁸⁶ krş. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 108.

²⁸⁷ Modernistler tarafından sünnete yöneltilen tenkitlerde de hep bu ihtimale dayalı akıl yürütme metodunun kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Ebû Reyyc, hadisleri tenkit ederken, hadis metninin gerçekte, İsrâiliyyât olabileceği, mâna ile rivayet edilmiş olabileceği gibi ihtimalleri dile getirmektedir. bk. Ebû Reyyc, *Muhammedi Sünnet*, s. 89-128; 163-195.

²⁸⁸ Bu kısım daha önce neşrettiğimiz “Hadisin Sübutunu Tespitte Kur'an ile Karşılaştırma Meselesi” (*İlam Araştırma Dergisi*, cilt. 2, sayı. 2, İstanbul 1997) adlı makalemizin özetidir.

konuya yaklaşımı “anlama”, hadisçilerin ve kelâmcıların yaklaşımı ise “bilgi” eksenslidir. Hadislerin doğru anlaşılması, isabetli yorumlanması için Kur’ân’la karşılaştırılması usûlü Hz. Peygamber döneminden itibaren uygulanmıştır. Ancak sübûtu hakkında karar verilmesi maksadıyla hadisin Kur’ân’la karşılaştırılması tartışmalı bir meseledir. Zira bir haberin sübû-tunu tespit ile muhtevasının anlaşılması ayrı ayrı meselelerdir. Hadisleri daha iyi anlamak için Kur’ân ile karşılaştırmanın faydası, hatta zarureti açıktır. Lâkin rivâyet kuralları hakkıyla yerine getirilerek nakledilen haberlerin, genel ilkelere aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmesi ise tartışmaya açık bir husustur. Bu kısımda, “Hadisin sübûtunu tespit Kur’an’a arz edilmesi gerekli midir?” sorusunun cevabı aranacaktır.²⁸⁹

Hadislerin Kur’ân ile karşılaştırılmasını gerekli görenler, hadisin sıhhatini ve hücciyetini Kur’ân’a uygunluk şartına bağlamak istemişlerdir. Bunlar “sahih sünneti” belirleme amacıyla “sübûtu kat’i” olan ve “ilm-i yakîn” ifade eden Kur’ân âyetleriyle, ekseriyeti itibarıyla “sübûtu zannî” olan hadisleri sınamak ve kontrol etmek gerektiğini söylemişlerdir.²⁹⁰ Mesela Mu’tezile’nin önde gelen bilginlerinden Kâdî Abdülcebâr, yanılması mümkün bir râvinin haberiyle (haber-i vâhid) Kur’ân’a itiraz edilemeyeceğini söyleyerek, bu duruma işaret etmiştir.²⁹¹

Hadisin sübûtunu tespit için Kur’ân ile karşılaştırmayı gerekli görenler ya hadisin Kur’ân’ın umumuna veya ruhuna aykırı olduğunu iddia etmişler ya da hadisin belirli bir âyet ile çeliştiğini öne sürmüşlerdir. Her iki durumda da Kur’ân’ın değişmeden geldiği, hadislerin bir çoğunun ise âhâd haberler olduğu; bu nedenle de hatalı ya da eksik nakledilmiş olabilecekleri

289 Hadisleri Kur’ân ile karşılaştırma konusundaki çalışmalar için bk. Yıldırım, Suat, “Hadisleri Kur’ânla Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları”, *Prof. M. Tayyib Okuç Armağanı*, Ankara 1978, s. 105-114; ayrıca yazarın bu konuda şu kitabına da bakılabilir: *Peygamberimizin Kur’ân’ı Tefsiri*, İstanbul 1983, s.91-96; ayrıca bk. Çakın, Kamil, “Hadisin Kur’ân’a arzı Meselesi”, (A.U.İ.F.D., sayı. XXXIV, yıl. 1993, s. 237-262); Polat, Salâhaddin, “Hadislerin Kur’ân’a Arzının Problemleri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 177-185; Koçkuzu, Ali Osman, “Hadislerin Kur’ân’a Arzının Problemleri” adlı tebliğ katkı yazısı, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997, s. 194-204.

290 Sıhhatini tespit maksadıyla sünnetin Kur’ân’la karşılaştırılması gerektiğine inanan çağdaş bilginlerden İzzüddin Belik’in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler için bk. a.mlf., *Mevâzîmü’l-Kur’ân ve’s-sünne li’l-ehâdîsi’s-sabîha ve’d-da’ife ve’l-mevdû’a*, s. 29 vd.; bu eserde Kur’ân’a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen hadislere örnek için bk. a.mlf., a.g.e., s. 69-125. Bu eserin tenkidi için bk. Sâlim Ali el-Behnesâvî, *es-Sünnetü’l-müfterâ aleyha*, s. 346 vd.

291 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar fi usûli’l-dîn* I, 191.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

kaziyyesinden hareket edilerek, söz konusu hataların Kur'ân ile tashîh edilmesi arzu edilmiştir. Nitekim çağdaş bilginlerden Muhammed Gazalî, ısrarla bu ilk husus üzerinde durmakta ve hadislerin sübûtunu tespit ederken, “Kur'ân'a vukufiyetle kazanılan meleke”nin²⁹² ve “Kur'ân'ın ruhu”nun²⁹³ esas alınması gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre “vahiyle çelişen bir hükmün hadiste varid olması mümkün olmadığı için”²⁹⁴ bir hadisin Kur'ân ile çelişmesi, onun illetli ve şazz olduğunu gösterir.²⁹⁵ İlettin ve şazın tanımında muhaddislerin bu tür bir kıtası kullanmadıklarının²⁹⁶, Muhammed Gazalî'nin bu terimleri klasik ıstılahın dışına çıkardığını hatırlatmak gerekir.

a. Hadisleri Kur'ân ile karşılaştırmanın tarihçesi

Hadisi, Kur'ân ile tashîh etme isteği oldukça eskidir. Haricîler'in bir kısmı Kur'ân'ı yeterli görmüşler ve “Bize Allah'ın Kitab'ı yeter” demişlerdir.²⁹⁷ Onlar, şer'î hükümlerin ancak Kur'ân'da bulunduğu takdirde delil olabileceğini iddia etmiş; recmi ve mestler üzerine meshi bu sebeple kabul etmemişlerdir.²⁹⁸ Bu görüşleri nedeniyle hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi ile ilgili rivayetin Haricîler tarafından uydurulduğu ileri sürülmüştür.²⁹⁹ Şâfiî sünneti inkâr edenler içinde bir grubun, sünnetin kabulü için Kur'ân'a muvafık olma şartını ileri sürdüğünü nakletmiştir.³⁰⁰ Şayet bahsi geçenler, Haricîler ise, bu durumda onların, hadislerin sübûtunu tespit maksadıyla Kur'ân ile karşılaştırma metodunu ilk uygulayanlar olduğu söylenebilir. Tabiîn bilginlerinden Şa'bî (ö.104/722) “Peygamber'in Ehl-i beyt'ini sevin ama Rafizi olmayın; Kur'an'la amel edin ama Haricî (harurî) olmayın” demiştir.³⁰¹ Onun bu ifadesi, tabiîn döneminde “yalnızca Kur'an'la amel

292 Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, s. 103.

293 Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, s. 81.

294 Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, s. 77.

295 Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet*, s. 31.

296 Usul bilginlerinin illet ve şaz hakkındaki tanımları için bk. Tekineş, “İlelü'l-Hadis” mad., DİA.; Ayrıca hadislerdeki illetlerin incelendiği iler kitaplarında bu terimin hangi tür hatalar/vchimler hakkında kullanıldığı için bk. İbn Ebî Hâtım, *İlelü'l-Hadis*, Beyrut 1985.

297 Şemsüddin ez-Zehabi, *Tezkiretü'l-İuffâz*, I, 3.

298 el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-din*, s. 19; Şchristânî, *el-Mûlel ve'n-nûbal*, I, 164.

299 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlib*, II, 191.

300 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, s. 11 vd.

301 Yahyâ b. Ma'in, *et-Târîh*, III, 248.

etme” iddiasını Haricîlerin bayraklaştırdığını ortaya koymaktadır. Muahhar dönem Haricî bilginleri ise bu metodu benimsediklerini açıkca ifade etmişlerdir.³⁰²

Mu'tezile kelâmcıları da Kur'an'a aykırı hadislerin kabul edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.³⁰³ Meselâ ünlü Mu'tezile kelâmcısı Ebû Ali el-Cübbâi (ö.303/916), isnâdî sahih olsa da Kur'an ile çelişen hadisin kabul edilemeyeceğini söylemektedir.³⁰⁴ Keza “Kötü laflar etmek (el-bezâu) ve süslü konuşmak (beyân) nifâkın kısımlarındandır. Haya ve az konuşma da imanın şübelerinden ikisidir”³⁰⁵ hadisi hakkında Câhız (ö.255/869), “Kur'an, beyân'a teşvik etmişken Resûlullah'ın (s.a.s.) az konuşmaya teşvik etmiş olmasından Allah'a sığınırız. Ayrıca Resûlullah'ın (s.a.s.) kötü söz söylemekle beyânı birlikte anmasından da Allah'a sığınırız”³⁰⁶ diyerek, “arz metodunun” bir örneğini ortaya koymuştur.

Hicrî üçüncü asırda İslâm bilginleri arasında arz konusundaki tartışmalar hızlanmıştır. Bu dönemde İmâm Şâfî (ö.204/819) ile İsa b. Ebân'ın (ö.221/836) “arz” metodu hakkında tartıştıkları nakledilmiştir. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin talebesi ve Basra kadısı olan İsa b. Ebân³⁰⁷, haber-i vâhidlerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.³⁰⁸ Ona göre haber-i vâhidleri nakleden râvilerin isabet etmesi kadar hata yapması da mümkündür. Halbuki hadisin Kur'an'a muhalif olamayacağı açıktır. Bu durumda haberlerin sıhhatinden ancak Kur'an'a “arz” ile tamamen emin olunabilir.³⁰⁹ Râzî ise Şâfî'nin konuyla ilgili görüşünü, “Hadisin sıhhatinin şartları ancak, hadisin Kur'an'a uygun olmasıyla ger-

302 Haricîlerin İbâdiyye koluna mensup çağdaş bilginlerden Muhammed b. Yûsuf Attafeyyîs el-Hafsi (ö.1332/1914), arz metodunu savunmakta ve mezhep ilkelerine uygun olmayan bazı hadisleri de, Kur'an ile çeliştiği için reddetmektedir. Bilgi ve örnekler için bk. a.m.f., *Vefâu'd-dimâne bi edâi'l-emâne fi fenni'l-hadis*, I, 36 vd.

303 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fık*, II, 642.

304 Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtezâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 69.

305 Hadis için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 269; Tirmizî, hadisin “hasen garib” olduğunu söylemiş ve hadiste zikredilen “beyân”ı şu şekilde açıklamıştır: “Allah'ın razı olmadığı şekilde insanları övmek maksadıyla uzatarak, süsleyecek söz söylemekte ustalaşmış hatipler gibi çok söz söylemektir”. “Birr”, 78.

306 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve'r-tebyin*, I, 174, 175.

307 Hakkında bilgi için bk. Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, X, 440.

308 Fahrüddin er-Râzî, *el-Mabsûl fi ilmi'l-usûli'l-fık*, IV, 438.

309 Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 643.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

çekleşir”³¹⁰ şeklinde nakletmektedir. Bu durumda Şâfiî'nin, hadisin sıhhati için gerekli görülen şartlar içinde açıkca “Kur’ân’a uygunluk” zikredilmese de hadislerin sahih kabul edilmesi için ileri sürülen şartlara hakkıyla riâyet edilmesiyle “Kur’ân’a uygunluk” gerçekleşir, kanaatinde olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Şâfiî, haberlerin rivayeti esnasında her tabakadaki râviler tarafından karşılaştırmanın zaten yapıldığını, bu şekilde sıhhati belirlenmiş bir hadisi ayrıca Kur’ân’a arz etmenin gerekli olmadığını söylemek istemiştir.³¹¹

Konunun içtihadî yanının ağır basması sebebiyle, rivâyetlerin hatasız nakledilebilmesi için objektif ilkeler belirlediklerinden emin olan muhaddisler “Kur’ân’la çelişme” iddiasını hadislerin reddi için başlı başına bir delil kabul etmemişlerdir. Muhaddisler, herhangi bir kişinin Kur’ân’ın zâhirinden anladığı ile Resûlullah’ın sünneti reddedilseydi, bu şekilde sünnetin çoğu reddedilir ve sünnet fonksiyonsuz hâle gelirdi düşüncesiyle “arz” metodunu reddetmişlerdir.³¹² Hatta bazı muhaddisler, tabîinin ileri gelenlerinden Mekhûl’un (ö.118/736) dile getirdiği gibi “Kur’ân’ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kur’ân’a olan ihtiyacından daha fazladır” görüşünü benimsemişlerdir.³¹³ Çünkü Kur’an açıklanan, sünnet ise açıklayandır. Açıklayıcı olan aynı zamanda açıkladığı metindeki bilgileri de ihtiva eder.

Muhaddisler, hadislerin Kur’ân ile karşılaştırılmasını nazarî olarak kabul etmedikleri gibi, uygulamada, hadis metinleriyle ilgili tenkitlerinde de bu metottan istifade etmemişlerdir. Nitekim ünlü hadis bilgini Müslim (ö.261/874) hadis metinlerindeki illetleri incelediği *Kitâbu’r-Temyîz* adlı eserinde “Kur’ân’la çelişme”yi bir illet olarak zikretmemiştir.³¹⁴ Keza Ehl-i hadis’in önde gelen isimlerinden İbn Kuteybe (ö.276/889) kelâmcıların öne sürdüğü “bazı hadis-

310 Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 438.

311 Ebu’l-Hüseyn, *el-Mu’temed*, II, 643.

312 bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turukûl-bükmiyye*, s. 82.

313 Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.294/907), *es-Sünne*, s. 33. Hatta Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö.129/747) “Resûlullah’ın (s.a.s.) sünneti, Kur’ân’a hâkimdir (kâdî); Kur’ân ise sünnete hâkim değildir” demiştir. Dârimî (ö.255/869), onun bu sözünü “Sünnet Allah’ın Kitab’ına hükmedicidir (kâdiyetün)” şeklinde bab başlığına alarak kendisinin de söz konusu görüşe katıldığını ima etmiştir, bk. Dârimî, “Mukaddime” 49. Muhaddislerin çoğunluğu “sünnet Kur’ân’a hâkimdir” ifadesini, “(anlaşılması ve ahkâmın tatbiki açısından) Kur’ân’ın sünnete daha çok ihtiyacının olması” şeklinde yorumlamışlardır. bk. İbn Kuteybe, *Te’vilü mubtelifîl-hadîs*, s. 136; a.mlf., *el-İhtilâf fi’l-lağz*, s. 31.

314 bk. Müslim b. el-Haccâc, *Kitâbu’r-Temyîz* (nşr. Muhammed Mustafâ el-A’zamî), Riyâd 1982.

lerin Kur'an'a aykırı olduğu" iddiasını kabul etmeyerek bu iddiaları tenkit etmiştir.³¹⁵ Hanefî fakîhi Ebû Ca'fer et-Tahâvî ise (ö.321/933) hadislerin açıklanması ve anlaşılmasında Kur'an'dan delil getirmeye ve karşılaştırmalar yapmaya önem vermiş ve bir çok yerde hadisleri rivâyet ve metin olarak değerlendirdikten sonra "Kur'an'ın zâhirî anlamı da bunu gösteriyor" diyerek tercih ettiği görüşü âyetlerle desteklemeye özen göstermiştir.³¹⁶ Buna rağmen o, "mücerred Kur'an'a aykırılığı" hadisin red gerekçelerinden birisi olarak kabul etmemiş; Kur'an'a aykırı olduğu için tenkid edilen bir çok hadisi müdafaa etmiş ve reddetmek yerine yorumlamayı tercih etmiştir.³¹⁷ Keza Mâlikî fakîhi, muhaddis İbn Abdilberr de (ö.463/1070) *et-Tembîd* adlı eserinde, hadislerin illerini incelerken "Kur'an'a muâraza"yı zikretmemiştir.³¹⁸

b. Karşılaştırma/arz hakkındaki rivâyetler

Hadislerin Kur'an'la karşılaştırılmasının gerekli olduğunu ileri sürenler, görüşlerini bir kısım rivâyetlerle desteklemişlerdir. Hanefî mezhebini önde gelen fakîhlerinden Kâdî Ebû Yûsuf'un (ö.182/798), mürsel olarak naklettiği bir hadiste, Yahudilerin Hz. Musa, Hristiyanların da Hz. İsa hakkında yalan ve mübalağalı sözler söylediği anlatılmakta ve Resûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir:

"Benim sözlerim yayılacaktır. Size benden bir hadis gelirse, Allah'ın Kitâbı'na uygun düşeni ben söylemişimdir. Uygun olmayanı ise söylememişimdir."³¹⁹

Bu hadis Abdullah b. Ömer'den mevsûl olarak da nakledilmiştir³²⁰, ancak isnâdı zayıftır. Bu hadisin isnâdında Ebû Hâdir Abdulmelik b. Abdirabbih vardır ki bu râvî "münkerü'l-hadîs"tir.³²¹ Şâfîî ise, aynı hadisi şu şekilde rivâyet etmiştir:

315 İbn Kuteybe'nin *Te'vil*' inde hadisleri red sebebi olarak "Kur'an'a muhalefe", 17 babda zikredilmiştir, bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, hadis no. 1, 5, 15, 16, 17, 28, 43, 44, 44 (iki tane), 47, 48, 50, 51, 63, 84, 87, 94.

316 Tahâvî, *Müşkil*, VII, 205 vd.

317 bk. Tahâvî, *Müşkil*, II, 82.

318 bk. Muhammed b. Ya'îş, *Medreseti'l-İmâmi'l-Hâfız Ebî Ömer İbni Abdilberr fi'l-hadîs ve'l-fikih*, I, 420-422.

319 Ebû Yûsuf, *er-Reddu ala Siyeri'l-Ervââ'*, s. 24, 25.

320 Nureddin el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, I, 170.

321 Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, I, 170; bk. İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, IV, 67, 67.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“Benden size gelen hadisleri Allah’ın Kitabı’na arz edin; uygun olanı ben söylemişimdir, aykırı olanı ise söylememişimdir.”³²²

İmam Şâfî, bu hadisi, rivâyetine itibar edilen hiç bir râvinin nakletmediğini, isnâdının da munkatı olduğunu, söyleyerek tenkit etmiştir.³²³ Hadisin İbn Abdilberr’in (ö.463/1071) naklettiği başka bir rivayetinde ise Resûlullah (s.a.s.)’in şöyle söylediği nakledilmiştir:

“Bana nisbet edilen her şeyi, Allah’ın Kitabına arz ediniz; ona uyar-sa ben söylemişimdir, ona aykırı ise ben söylememişimdir. Ben, ancak Allah’ın Kitabı’na muvafık olurum; zira Allah, beni, onunla hidâyete erdirmiştir.”³²⁴

İbn Abdilberr, bu haberin isnadını sahih kabul etmemiş; Kur’ân-ı Kerim’de Resûlullah (s.a.s.)’e itaat etmeyi emreden âyetlerin mutlak olduğunu, bir kısım bid’atçıların iddia ettiği gibi, “Resûlullah’ın, sadece Allah’ın Kitâbı’na uygun düşen sözlerine ittiba edin” buyurulmadığını söyleyerek, bu metodu benimseyenlere kendi metotlarıyla cevap vermiştir.³²⁵ Bu konudaki rivâyetlerin en meşhurlarından birisi de, şu haberdir:

Sevbân (r.a) Resûlullah’ın (s.a.s.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: “Dikkat edin! İslâm’ın karşısına musibetler, hezimetler çıkacaktır”. Orada bulunanlar “O zaman biz ne yaparız, ya Resûlallah!” dediler. Bunun üzerine Resûlullah “Sözlerimi, Kitab’la karşılaştırın. Kitab’a uygun olan benim sözümdür, ben söylemişimdir” buyurdu.”³²⁶

Bu rivâyetin isnâdı tenkid edilmiş, isnâddaki Yezid b. Rebî’â’nın met-rük bir râvi olduğu, münker hadisler rivâyet ettiği söylenmiştir.³²⁷ Bu zat

322 Şâfî, *er-Risâle*, s. 224;

323 Şâfî, *er-Risâle*, s. 225; Ona göre, bu konuda itibar edilmesi gereken Süfyan b. Uyeyne’nin naklettiği şu hadistir: “Sizden birini koltuğuna yaslanmış, benim emrettiğim veya nehyettiğim hususlardan birisi kendisine arz edilince, bilmiyorum; ‘biz Allah’ın Kitabı’nda bulduğumuz (hükme) uyarız’, derken bulmayayım”. a.mlf., *er-Risâle*, s. 225, 226; 89, 90; Tirmizî, *İlm*, 10; Ebû Dâvud, *İmâra*, 33; Sünnec, 5; Ahmed b. Hanbel, II, 367, 483.

324 İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, II, 191; bu rivâyetin tenkidi için ayrıca bk. Yıldırım, a.g.m., s. 105 vd.

325 İbn Abdilberr, *Câmi’u beyâni’l-ilm*, II, 190.

326 Taberânî, *Mu’cem*, II, 94; ayrıca bk. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid* I, 170; Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-ummâl*, I, 179.

327 İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu’l-mûzân*, VI, 286.

özellikle “Ebu’l-Eş’as, an Sevbân” tarîkıyla rivâyet ettiği haberlerde aşırı “ihtilât”la (karıştırma) suçlanmıştır.³²⁸ Ancak Yezid b. Rebi’a’nın aynı zamanda bir fakih olması³²⁹, fukaha arasında böyle bir hadisin maruf olduğunu göstermektedir. Kâdi Ebû Yûsuf, yukarıda kendisinden nakledilen hadisi, şaz rivâyetlerden sakındırmak, fakihler arasında bilinen rivâyetlere itibar edilmesi gerektiğini vurgulamak amacıyla naklettiğini ifade etmiştir. Ona göre, “Çoğunluğun kabul ettiği, fakihlerin bildiği, Kur’ân ve Sünnet’e uygun rivâyetlerin kabul edilmesi gereklidir”. Bu nedenle o, “Rivâyet olarak nakledilse de Kur’ân’a uygun düşmeyen hadis, Resûlullah (s.a.s.)’in sözü değildir”³³⁰ kanaatinindedir. Arz metoduna delil olarak öne sürülen hadislerden birisi de Ebû Hureyre’nin (r.a) Resûlullah’tan (s.a.s.) rivâyet ettiği şu hadistir:

“Sizce benden ihtilaflı hadisler nakledilecektir. Allah’ın Kitabı’na ve (sahih) sünnetlerime uygun olanlar, benim sözlerimdir. Allah’ın Kitabı’na ve sünnetime muhalif olanlar ise benim sözüm değildir.”³³¹

Bu hadisin isnâdında Sâlih b. Mûsa b. İshâk el-Kûfi vardır. Hakkında “münkerül-hadîs”, “leyse bi şey” ve “hadisleri yazılmaz” denilmiştir. Özellikle sika râvilerden hiç kimsenin mütabaât etmediği münker hadisler nakletmiştir, hadisleriyle ihticac edilmez, metrûku’l-hadîs bir râvidir.³³² Hadisin metnine gelince, görüldüğü gibi bu haberde Kur’ân ve sahîh sünnetle yalnızca “ihtilaflı” hadislerin karşılaştırılması istenmiştir ki, bu zaten hadisçilerin kabul ettiği bir metoddur. Bilindiği gibi hadislerin ihtilaflı olması durumunda tercih sebeplerinden birisi de, hadisin Kur’ân’a ve meşhur sünnete uygunluğudur.³³³

328 İbn Ebi Hâtım, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-ta’dîl*, IX, 261; Zehcî, *Mizânu’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, VII, 239.; İbn Hacer, *Lisânu’l-mizân*, aynı yer.

329 İbn Hacer, *Lisânu’l-mizân*, aynı yer.; bk. Zehcî, *Mizânu’l-i’tidâl*, VII, 239.

330 Ebû Yûsuf, *er-Reddu ala Siyeri’l-Ervâ’i*, s. 31.

331 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, s. 470. el-Hatîb el-Bağdâdî’nin naklettiği seneddeki râvilerin çoğunluğu Kûfeliidir. Râvileri arasında İbn Cerîr et-Taberî’nin ve Kâdi Ahmed b. Kâmil’in bulunması, Kûfe çevresinde ve fakihler arasında bu haberin ma’rûf olduğunu göstermektedir. Ayrıca bk. Alî b. Ömer ed-Dârekutnî *Sünen*, IV, 208. Dârekutnî hadisin senedindeki Sâlih b. Mûsa için “zayıf bir râvidir; hadisiyle ihticac edilmez” demiştir, bk. a.mlf., aynı yer.

332 Zehcî, *Mizânu’l-i’tidâl*, III, 414, 415; İbn Hacer, *Tebzâbu’t-Tebzâb*, IV, 404, 405.

333 Bilgi için bk. Muhammed b. Mûsa el-Hâzîmî, *el-İ’tibâr fî’n-nâsib ve’l-mensûb mine’l-âsâr*, s. 79, 80.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Hadisin Kur'an'a arz edilmesine delil olarak ileri sürülen bu rivâyetlerin hiç birinin gerek isnâd gerek metin yönünden "arz" meselesine delil olamayacağı anlaşılmaktadır. İlk üç rivâyetin isnâdı munkatıdır; dördüncü ve beşinci hadislerin isnâdları ise oldukça zayıftır. Bu sebeple anılan hadislerin "arz metoduna" delil olması uygun değildir. Hadisçiler, arz konusunda sıhhat şartlarını taşıyan bir hadis bulunmadığı için "arz metodunu" reddetmişlerdir. Nitekim muhaddis İbn Hacer "arz" hakkındaki hadislerin bütün tarîklerinin tenkid edildiğini ifade etmiştir.³³⁴ Ayrıca Fîrûzâbâdî ve Sağânî gibi âlimler arz ile ilgili hiç bir hadisin sabit olmadığını öne sürmüşler ve "Sizden birini koltuğuna yaslanmış, benim emrettiğim veya nehyettiğim hususlardan birisi kendisine ulaştığı halde; 'bilmiyorum biz Allah'ın Kitabı'nda bulduğumuz (hükme) uyarız', derken bulmayayım." hadisinin de bunu teyit ettiğini söylemişlerdir.³³⁵ Hatta arz metodunu benimseyenler bile bu konudaki hadislerin zayıf olduğunu itiraf etmişlerdir. Meselâ, Hanefî âlimlerinden Leknevî (ö.1304/1889), hadislerin Kur'an ile karşılaştırılmasının lüzumuna inandığı halde, arz konusundaki rivayetlerin zayıf olduğunu ifade etmektedir.³³⁶ Ahmed Muhammed Şâkir de "arz hakkında sahih veya hasen bir hadis yoktur; bu konuda bir çok lafız nakledilmiştir, ancak bunlar ya mevzû' veya ihticac ve istişhâda uygun olmayan son derece zayıf haberlerdir" demiştir.³³⁷ Ayrıca yukarıdaki metinlerde görüldüğü gibi dördüncü ve beşinci hadislerde yalnızca doğrunun yanlışla karıştığı fitne zamanlarında ve ihtilafli rivayetler arasında tercih zarureti olduğu durumlarda hadisin Kur'an'la karşılaştırılması emredilmiştir.

c. Arz metodunun uygulamadaki örnekleri

Arz hakkındaki rivayetler uydurma ve zayıf olmakla birlikte bu metodu değişik şekillerde uygulandığı görülmektedir. Muhaddisler, hadisleri ayetlerle birlikte naklederek hadis ile Kur'an arasındaki ilgiyi göstermeye gayret etmişlerdir. Ayrıca hadisler arasındaki ihtilafın tercihinde

334 İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 86.

335 Muhammed Abdülhayy el-Leknevî, *Zaferû'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, s. 463; bu konuda bilgi için ayrıca bk. Küçük, Raşit, "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 126-164, İstanbul 1997, s.147, 148.

336 Leknevî, *Zaferû'l-emânî*, s. 466.

337 bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 224 (4 nolu dipnot).

Kur'an'a uygunluk kriterinden yararlanmışlardır. Fakihler ise fikhi hükümlerin istinbatında Kur'an ve Sünnet'i birlikte değerlendirme zaruretiyle her iki delil arasındaki münasebet üzerinde önemle durmuşlardır. Kelamcılar ise temel itikadi konularda Kur'an'ı esas almışlardır. Bundan hareketle itikadi fırkaların bir kısmı, Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle kendi görüşlerine uymayan bazı hadisleri reddetmişlerdir. Sözün kısası bu metod çok farklı maksatlarla geniş bir alanda uygulanmıştır.

1. Muhaddislerin uygulamasında arz

Hz. Peygamber, bazı sözlerinin bitiminde Kur'an'dan âyet okuyarak, Kur'an-Sünnet alâkasını ve bütünlüğünü göstermek istemiştir.³³⁸ Bazı sahâbîler de rivâyet ettikleri hadislerle Kur'an âyetleriyle istihsad ederek, bu alâka ve bütünlüğe dikkat çekmişlerdir.³³⁹ Selef âlimleri, Hz. Peygamber'den bir hadis duydukları zaman hemen peşine onu tasdik eden bir âyeti de zikrederlerdi.³⁴⁰ Hatta bazı âlimler "Sahîh hadisin lafzını veya lafzının bir kısmını veyahut manasının bir kısmını Kur'an'da arayın, bulursunuz" diyerek Kur'an-Sünnet bütünlüğüne işaret etmişlerdir.³⁴¹ Bu düşünceden hareket eden bir kısım İslâm bilginleri hadislerin manasını içeren veya hadislerle işaret eden âyetleri tespite önem vermişlerdir. Meselâ Mağrib âlimlerinden Abdüsselâm b. Abdurrahmân b. Berrecân (ö.530/1136), *Sahîb-i Müslim*'in hadislerinin Kur'an'daki benzerlerini *Kitâbu'l-İrşâd* adlı bir eserde göstermiştir.³⁴²

Muhaddislerin hadisin sıhhatini belirlemek için üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisi, hadisin rivâyetleri arasında çelişki bulunmamasıdır. Bunu belirlemek için onlar, bir hadisin muhtelif rivâyetlerinin biraraya getirilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, ihtilâflı rivâyetlerden birisini tercih etmek için hadisleri konuyla ilgili âyetlerle karşılaştırmışlardır. Meselâ, "O sizi onlara karşı muzaffer kıldıktan sonra, Mekke'nin bir semtinde (batn), onların ellerini sizden, sizin ellerinizi de

338 bk. Küçük, "Kur'an-Sünnet ilişkisi ve Birlikteliği", 143, 144.

339 bk. Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'anı Tefsiri*, s. 88-90.

340 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-nuvakki'in an Rabbi'l-alemîn*, II, 313.

341 Muhammed Abdülhayy el-Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, III, 24.

342 Maalesef bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu konuda bilgi için bk. Kettâni, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, III, 24-26.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

onlardan çekendir.”³⁴³ Bu âyet-i kerimenin nüzûl sebebi hakkında sahâbîlerden iki haber nakledilmiştir. Enes’den (r.a) nakledilen birinci habere göre Hz. Peygamber, Mekke’ye iki fersâh kadar uzaklıktaki Ten’im mevkiinde sabah namazı kılarırken, Mekkelî seksen müşrik, Hz. Peygamber ve ashâbına saldırmış; Resûlullah (s.a.s.) bu kişileri yakalamış, sonra da serbest bırakmıştır. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.³⁴⁴

Misver b. Mahreme (r.a) ve tabîinden Mervân b. Hakem’den nakledilen ikinci habere göre ise anılan âyet Hudeybiye sulhunden sonra Kızıldeniz sahilindeki “Sîfu’l-bahr” mıntıkasında toplanan Ebû Basîr ve arkadaşlarıyla ilgili anlaşma maddesinin iptal edilmesi için Mekkelilerce yapılan talebin, Hz. Peygamber tarafından kabul edilmesi üzerine indirilmiştir.³⁴⁵ Tahâvî’ye göre birinci haberde, olayın Ten’im mevkiinde geçtiği belirtilmiştir. Ten’im âyette geçen “Mekke’nin bir semti” (batın Mekke) ifadesiyle uyusmaktadır. “Sîfu’l-bahr” ise bilindiği gibi Mekke’de değildir. Böylece âyetin nüzûl sebebinin birinci rivayet olduğu anlaşılmaktadır.³⁴⁶ Hadiste bildirilen kesin bilginin âyetteki bilgiyle çelişmesine örnek olarak gösterilmesi mümkün olan bu misalde, yukarıda izah edildiği gibi, âyetle çeliştiği görünen rivayet aynı zamanda diğer rivayetle de çelişmektedir. Hadisin farklı rivâyetleri arasında ihtilaf bulunduğu Kur’ân metnine uygun rivayetin tercih edileceği ilkesinden hareket edilerek birinci rivayet tercih edilmiştir.³⁴⁷

2. Fakihlerin uygulamasında arz

Fakihler, hadisleri her zaman âyet-i kerimelerle birlikte değerlendirmişlerdir. Hadisler, fakihler tarafından, âyetlerle karşılaştırılarak fikhî bir hüküm çıkarılmaya çalışılır. Bu durumda ya âyetteki ya da hadisteki bilgi, içtihadı açık, delaleti zannî bir bilgidir. Fakihlerin âyetle hadisi karşılaştırmalarının sonuçları da bir “icthâh” neticesinde ortaya çıktığı için, diğer müçtehitleri bağlayıcı değildir. Nitekim âyetlerle çeliştiği gerekçesiyle

343 el-Feth (48), 24.

344 Müslim, “Cihâd”, 133; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 49; Ahmed b. Hanbel, III, 124, 290.

345 Buhârî, “Şurûr”, 15; Ahmed b. Hanbel, IV, 328.

346 Tahâvî, *Müşkil*, I, 54; İbn Hacer de Buhârî’deki Misver hadisi hakkında “bu haberin zahirinden âyetin Ebû Basîr’in durumuyla ilgili olduğu anlaşılrsa da bu şüphelidir. Âyet-i kerime Müslim’in Seleme b. Ekvâ ve Enes’den tahrîç ettiği gibi, Hz. Peygamber’i öldürmek isteyen bir topluluğun yakalanması üzerine indirilmiştir” değerlendirmesini yapmaktadır bk. İbn Hacer, *Feth*, XI, 184, 185.

347 Hâzîmî, *el-İtibâr*, s. 79, 80.

bazı hadisler, fakihler tarafından delil olarak dikkate alınmamış³⁴⁸; lâkin diğer müçtehitler, hadislerle âyetler arasında bir çelişkinin asla söz konusu olamayacağını söyleyerek aynı hadisi farklı şekilde yorumlayarak delil kabul etmişlerdir.³⁴⁹ Hatta âyetlerle açıkça çeliştiği iddia edilerek neshe karar verilen bazı durumlarda bile müçtehit fakihler arasında farklı tutumlar bulunduğu görülmektedir.³⁵⁰ Bu durum genelde hadis veya âyetin delâletinin kesin olmamasından kaynaklanmaktadır. Delâleti zannî olan nasslardan da fakihler içtihat neticesinde farklı hükümler istinbat etmektedirler. Hadis metninin delâletinin tespiti, anlama ile ilgilidir. Hadisin sıhhati ise, hadisin sübûtu ile ilgili bir niteliktir.

Fakihler, hadisleri amel açısından merdud ve makbul hadis şeklinde ikiye ayırmışlardır. Meselâ Serahsî (ö.490/1097) makbul hadisi, “amelde hüccet olan hadis” şeklinde tanımlamıştır.³⁵¹ Hanefiler Kur’ân ve meşhur sünnete muhalif haber-i vâhidi “amel konusunda munkatı” olduğu gerekçesiyle “manen munkatı” kabul etmişlerdir. Hanefilere göre manevi inkıta, dört şekilde gerçekleşir. Birincisi, hadisin Kur’ân’a aykırı olmasıdır. İkincisi, hadisin meşhur sünnete muhalif olmasıdır. Üçüncüsü, hadisin “umumi belva”ya muhalif şaz bir hadis olmasıdır. Dördüncüsü ise, ilk dönemden itibaren âlimlerin hadisi dikkate almamasıdır. Bu da sahâbiler arasında bir meselede ihtilaf edildiği halde, hadisin bahsi geçen konuda delil olarak nakledilmemesiyle anlaşılır.³⁵² Hanefiler, Kur’ân’a ve meşhur sünnete aykırı bir hüküm ihtiva ettiği haber-i vâhidi, mânayla rivâyet edilerek anlamı değiştirilmiş olabileceği ihtimaline binaen, “amelde delil” kabul etmemişlerdir.³⁵³ Fakihlerin hadisle ameli terketmeleri, hadiste gizli bir kusur/illet bulunduğu ihtimalini hatıra getirirse de, bu durum her

348 Kur’ân’la çeliştiği için reddedilen hadislere örnek olarak bk. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl*, I, 365, 366; Hâzîmî, *el-İtibâr*, s. 100-106

349 bk. Hâzîmî, *el-İtibâr*, s. 106-109.

350 bk. Meselâ, “Mirasçı için vasiyyet yoktur” (Ahmed b. Hanbel, IV, 186, 238) hadisi, vasiyyet âyetiyle [el-Bakara (2), 180] çeliştiği iddiasıyla eleştirilmiştir. Bazı âlimler vasiyyet âyetinin söz konusu hadisle neshedildiğini ileri sürerek aralarında bir çelişki bulunmadığını belirtmişlerdir. bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 129. Sünnetin Kur’ân’ı nesh etmesini caiz görmeyenler ise, miras âyetleriyle zımnen nesh edilmiş olan “mirasçı için vasiyyet yoktur” hükmünü Peygamber (s.a.s.)’in söz konusu ifadesiyle beyân ettiğini öne sürmüşlerdir. bk. Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne*, s. 72.

351 Serahsî, *Usûl*, I, 364.

352 Serahsî, *Usûl*, I, 364 vd.

353 bk. Serahsî, *Usûl*, I, 364, 365.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

zaman hadisin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispetinin sahih olmadığı anlamına gelmez.

Hanefiler, hadis metninin yalnızca Kur'ân ile karşılaştırmasını değil, meşhur hadislerle karşılaştırılmasını da gerekli görmüşlerdir. Hatta onlar, öncelikle hadisin bütün rivâyetlerinin biraraya getirilmesi, daha sonra benzer hadislerin dikkate alınarak Resûlullah'ın uygulamalarındaki genel esasların ortaya konulması gerektiği üzerinde durmuşlar; bununla birlikte Kur'ân ile karşılaştırmayı da ihmal etmemişlerdir. Ancak bütün bunlar ihtiyatlı bir üslûpla yapılmış; kesin ifadeler kullanmaktan sakınılmıştır. Nitekim Hanefî fakihlerinden Tahâvî, Resûlullah (s.a.s.)'in, ünlü münafık Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cenâze namazını kıldığını bildiren rivâyetleri tenkid etmiş “cenaze namazını kılmadığını bildiren” rivayeti tercih etme sebebi olarak da Allah Teâlâ'nın Peygamberi'ni “Onlardan vefat eden birinin namazını ebediyyen kılma”³⁵⁴ âyetiyle uyarmasını göstermiştir. Resûlullah'ın (s.a.s.) Allah'ın nehyettiği bir şeyi yapması imkansızdır. Tahâvî'ye göre namaz kıldığını bildiren rivayetler bazı ravilerin yanlıgsıdır (vehm).³⁵⁵

Görüldüğü gibi Tahâvî, ilgili âyeti delil getirerek, konuyla ilgili hadisler arasında bir tercih yapmaktadır. Ona göre, böyle bir rivâyetin kabul edilmesi Hz. Peygamber'in ismiyle bağdaşmaz. O, söz konusu haberi, Hz. Peygamber'in benzeri durumlardaki diğer uygulamaları ile de karşılaştırmakta, Hz. Peygamber'in borçlunun³⁵⁶, ganimet malından çalan³⁵⁷ ve intihar eden³⁵⁸ kişilerin cenaze namazlarını kılmadığını bunlardan daha kötü bir durumda olan münafığın namazını da evleviyetle kılmayacağını söylemektedir.³⁵⁹ Neticede, Tahâvî, cenaze namazının kılındığı hakkındaki rivâyeti, hadisin cenaze namazını kılmadığını bildiren farklı rivâyetlerini, Hz. Peygamber'in aynı konudaki benzer uygulamalarını ve ilgili âyet-i kerimeyi dikkate alarak “Bu rivayetlerde, Hz. Peygamber'in onun namazını kılmadığı, ona şahitlik etmediği ve daha

354 ct-Tevbe (8), 84.

355 Tahâvî, *Müşkil*, I, 73.

356 Müslim, *Ferâiz*, 14.

357 İbn Mâce, *Cihâd*, 34.

358 Müslim, *Cenâiz*, 107.

359 Tahâvî, *Müşkil*, I, 76, 77 (bab, 9).

önceden de (cenazesine) gelmediğine delil vardır. Resûlullah'ın fiillerine en uygun olan da budur"³⁶⁰ diyerek reddetmiştir.

Arz metodunun uygulaması olarak gösterilen Hz. Âişe'nin bazı sahabîlerin rivâyetlerine yaptığı istidrâklar, hadisin sübûtuna yönelik tenkitler değildir. Hz. Âişe'den nakledilen söz konusu örnekler incelendiğinde, bunların bir kısmında, "fetva" maksadıyla âyetleri serdettiği; diğer bir kısmında ise hadisin bildiği mahfuz şeklini naklederek, rivâyetten kaynaklanan hataları düzelttiği görülmektedir. Hz. Âişe, âyet-i kerimeleri hadisleri reddetmek için delil olarak ileri sürmemekte, yalnızca kendi fikrini teyid etmek gayesiyle âyet-i kerimeleri nakletmektedir. Şu hâdis buna güzel bir örnektir:

İki kişi Hz. Âişe'nin yanına gelerek Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'dan (s.a.s.) "Uğursuzluğun kadın, binek ve evde olduğunu" rivâyet ettiğini söylediler. Bunun üzerine Hz. Âişe "Kur'an'ı Ebu'l-Kâsım'a indiren Allah'a yemin ederim ki o böyle söylememiştir. Allah'ın Peygamber'i "Câhiliye döneminde insanlar uğursuzluğun kadın, ev ve binekte olduğunu söylüyorlardı" buyurmuştur" dedi ve "Yerde ve nefislerinizde vuku bulan bütün musibetler, bizim onu yaratmamızdan önce mutlaka bir kitapta yazılmıştır"³⁶¹ âyetini okudu.³⁶²

Hz. Âişe burada önce hadisin eksik ezberlendiğini söyleyerek, râviyi tenkid etmekte, daha sonra da hadisin doğru şeklini nakletmektedir. Âyet-i kerimeyi ise ilk rivâyeti reddetmek için değil, naklettiği hadisteki fikri desteklemek maksadıyla okumaktadır. Hz. Âişe'den "arz metodu"na delil olarak nakledilen rivâyetlerin bir kısmı bu örnekteki gibidir.³⁶³ "Arz metodu"na delil olarak zikredilen diğer rivâyetler ise, daha ziyade Hz. Âişe'nin bir "fetva"sı niteliğindedir. Bu rivâyetlerde, Hz. Âişe kendisine sorulan bazı konuları, doğrudan âyetlerle cevaplandırmıştır ki, bu cevap onun o meseledeki içtihadı olarak değerlendirilmelidir. Meselâ;

Mesrûk'tan nakledildiğine göre, Mesrûk "Ey anneciğim! Muhammed Rabbini gördü mü?" diye sormuş; bunun üzerine Âişe (r.anha) "Söylediğin şeyden tüylerim ürperdi. Kim sana Muhammed Rabbini gör-

³⁶⁰ Tahâvî, *Müşkil*, I, 75.

³⁶¹ el-Hadîd (57), 22.

³⁶² Ahmed b. Hanbel, VI, 150, 240. Suyûtî, *Aynu'l-isâbe*, s. 69,70.

³⁶³ Buna benzeyen diğer üç örnek için bk. Suyûtî, *Aynu'l-isâbe*, hadis no, 11,12; 42;47.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

dü diye bir söz naklederse yalan söylemiştir” dedi ve peşinden “Gözler onu idrâk edemez, O gözleri idrâk eder. Allah, latif ve habîrdir”³⁶⁴ âyetini okudu; daha sonra da “ancak o, Cibrîl’i iki defa asli şeklinde görmüştür” diye ilave etti.³⁶⁵

Görüldüğü üzere Hz. Aîşe burada belirli bir konu ile ilgili görüşlerini açıklamakla yetinmiştir. Onun bu ifadelerine dayanarak konuyla ilgili hadisleri tenkit etmek mümkündür, ancak reddedilmesi gerektiğini iddia etmek isabetli değildir. Nitekim Davudoğlu da burada aynı kanaati paylaşmakta ve “Hz. Âişe Resûlullah’tan (s.a.s.) bir hadis rivâyet ederek onun Rabbi’ni görmediğini ispat etmemiştir. Eğer böyle bir hadis olsaydı onu mutlaka söylerdi. Bu babda söyledikleri kendi içtihadından ibaretir”³⁶⁶ demektedir. Hz. Âişe’nin yukarıdaki görüşleri içtihat niteliğindedir. Bu sebeptendir ki onun söz konusu içtihadına katılmayan sahabîler ve delil olarak ileri sürdükleri âyet ve hadisler de bulunmaktadır.³⁶⁷

Hz. Âişe’nin anlamadığı hadisleri, Peygamber’den (s.a.s.) dinlediği zaman da âyet-i kerimeleri zikrederek, âyetle hadis arasındaki münasebeti araştırdığı bilinmektedir. İbn Ebî Müleyke’den rivayet edildiğine göre “Hz. Peygamber’in hanımı Hz. Aîşe (r.a) bilmediği bir şeyi duyduğunda onu öğreninceye kadar araştırdı. Bir gün Hz. Peygamber “Kim hesaba çekilirse azap olunur” buyurdu. Aîşe (r.a) “Dedim ki, Allah Teâlâ şöyle buyurmuyor mu? “İşte böylesi kolay bir hesaba çekilir.”³⁶⁸ Bunun üzerine Hz. Peygamber “Bu arzdır, kim inceden inceye hesaba çekilirse helak olur” buyurdu.³⁶⁹ Görüldüğü gibi Hz. Aîşe burada, hadisi daha iyi anlamak için Kur’ân’la karşılaştırmıştır. İbn Hacer de “Bu hadiste, Sünnet’e Kur’ân’la mukabele etmenin caiz olduğuna delil vardır” demiştir.³⁷⁰ İbn Hacer’in burada “arz” yerine “mukabele” kelimesini tercih etmesi de, “karşılaştırma”yı anlama mânasında değerlendirdiğini hatıra getirmektedir.

364 cl-En’âm (6), 50.

365 Suyûtî, *Aynı’l-isâbe*, s. 67, 68; Bu kabil iki ayrı örnek için de bk. aynı eser hadis no. 34; 40.

366 Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, II, 653.

367 Bu konudaki ihtilaflar için bk. Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, II, 647-657.

368 cl-İnşikâk (84), 8.

369 Buhârî, “İlim”, 37.

370 İbn Hacer, *Fethu’l-bâri bi şerhi Sahih-i Buhârî*, I, 301.

3. Kelâmcuların uygulamasında arz

Muhaddisler ve kelâmcılar, rivâyetleri daha çok sübût açısından ele almışlar, hadislerin bilgi değeri üzerinde durmuşlardır. Hadisin ifade ettiği bilginin delâlet ettiği mânalar üzerinde derinlemesine tahlilleri ise bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi daha çok fakîhler, zaman zaman da dil bilginleri yapmışlardır. Kelâmcılar, hadis metinleri, mâna ile rivâyet edilmiş olabilir düşüncesiyle hadis metinlerini tahlilden kaçınmışlar, daha ziyade âyet-i kerimeler üzerinde durmayı tercih etmişlerdir. Kelâmcılar, hadis metinleriyle sübût ve delâletinin kesinliği açısından ilgilenmişler; hadis kesin sübutunu belirlemek için râvilerin belirli sayıda olması (tevâtür) veya hadis kesin delillerle çelişmemesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Muhaddisler ise, hadislerin sıhhati için belirledikleri esasların yeterli olduğu kanaatinde idirler. Bu nedenle onlar arz metodunu benimsememişlerdir. Muhaddisler, sahih hadisler için böyle bir karşılaştırmayı uygun bulmamışlar; ancak zayıf ve metruk rivâyetlerin Kur'ân'la çelişmesini, uydurma alâmeti kabul etmişlerdir. Nitekim İbn Kuteybe, sarık üzerine mesh edilmesiyle ilgili hadisler için “Başın ön kısmına mesh edilmesi, Kur'ân'la sabit bir hükümdür; lafzı ihtilafı bir hadis sebebiyle (muhtelif), bu hüküm kaldırılamaz”³⁷¹ diyerek bu hususa işaret etmiştir. Zayıf veya uydurma olma ihtimali bulunan hadisler, sahih bir aslı olabileceği düşünülerek Kur'ân'la karşılaştırılmış, uygun olanlar için “isnâdı zayıftır fakat mânası doğrudur” denilmiştir. Bunun örneklerini “mevzu'ât” kitaplarında görmek mümkündür.

Bazı âlimler, haber-i vâhidlerin itikadî konulardaki hücciyetini, onların Kur'ân'a ve diğer kesin delillere uygun olması şartına bağlamışlardır. Fakat hadislerin mutlak mânada kabul ve reddi için anılan delillerle karşılaştırılması istenmemiş, teabbüdî naslarda haber-i vâhidlerin delil olduğu, böyle bir karşılaştırma gereği duyulmadan kabul edilmiştir. el-Hatîb el-Bağdâdî, haber-i vâhidlerin itikadî konularda delil olması için, akılla, muhkem Kur'ân hükümleriyle, meşhur ve amelî sünnetle tezat teşkil etmemesi gerektiğini öne sürmüştür.³⁷² Ebû Hanîfe de itikadî konulardaki hadislerin Kur'ân'a uygunluğuna önem vermiştir. O, hadis Kur'ân'a aykırı olamayacağını, Allah'ın Peygamberi'nin, Allah'ın Kitabı'na muhalefet edemeye-

371 İbn Kuteybe, a.g.e., s. 167.

372 el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 472.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

ceğini, râviler Kur'ân'a muhalif bir haber nakletmişlerse bu haberi reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelmeyeceğini söylemekte ve "mü'min zina edince başından gömleği çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır"³⁷³ hadisini, âyet-i kerimelere³⁷⁴ aykırı olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir.³⁷⁵ Ancak o, Kur'ân'a arz konusunda çok ihtiyatlı davranmakta ve kendisine sorulan aynı mânadaki başka bir hadis hakkında şöyle demektedir: "Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazı kabul etmez"³⁷⁶ sözünün tefsirini bilmiyorum. Söyleyenlerin, bu sözü, hakikate (adl) aykırı bir şekilde tefsir ettiklerini bilmedikçe de onları yalanlamam."³⁷⁷ Bu ifadede açıkca görüldüğü gibi hadisi değil, hadis hakkındaki açıklamaları kabul etmemekte, hadisi Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetme konusunda acele etmemektedir.

Kelâmcılar, yukarıda işaret edildiği gibi, hadisin sübûtunu belirlemek için, hadisin kesin delillere aykırı olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir. Buna dayanarak bazı fırkalar, özellikle de itikâdî konulardaki bir kısım hadisleri Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.³⁷⁸ Özellikle Mu'tezile kelâmcıları, kesin delillerle tespit ettiklerini öne sürdükleri Kur'ânî ilke ve prensiplere aykırı buldukları hadisleri kabul etmemişlerdir. Meselâ, Mu'tezile bilginleri kabir azabını kabul etmedikleri için bu konudaki hadisleri de Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Hz. Peygamber, Bedir'de öldürülen müşriklere seslenmiş ve "Muhakkak ki onlar sizin işittiğiniz gibi işitiyorlar" buyurmuştur.³⁷⁹ Bu hadisin "...sen kabirde bulunanlara sesini duyuramazsın"³⁸⁰ ve "...muhakkak ki sen ölümlere duyuramazsın"³⁸¹ meâlindeki âyetlerle çeliştiği ileri sürül-

373 Ebû Dâvud, "Sünne", 15; Tirmizî, "İmân", 11.

374 en-Nûr (24), 2; en-Nisâ (4), 16.

375 Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 24, 25.

376 Tirmizî, "Eşribe", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 176; V, 171.

377 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, s. 25.

378 Meselâ bir hadiste "Kim rızkının genişlemesini ve ömrünün uzamasını arzu ederse, akrabalarını ziyaret etsin" buyurulmuştur (Buhârî, "Edeb", 12). Bu hadiste bildirilen hükmü "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geriye atabilirler ne de bir an ileriye alabilirler" [el-A'râf (7), 34] âyetinin "nakz" ettiği öne sürülmüştür. Hadisin yorumu için bk. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 134. Başka örnekler için ayrıca bk. İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 83.

379 Buhârî, "Megâzi", 8, 12.

380 Fâtır (35), 22.

381 er-Rûm (30), 52.

müştür.³⁸² Konuya bir başka örnek; Mu'tezile bilginleri, "Hz. Peygamber'e büyü yapıldı ve Zû Ervân kuyusuna konuldu"³⁸³ şeklindeki rivâyetin doğru olmadığını iddia etmişlerdir. Zira Mu'tezile, sihrin tesirini kabul etmemekte ve Hz. Peygamber'e sihir yapılmasını onun ismetiyle bağdaştıramamaktadır. Onlara göre sihir şeytanın işlerindedir. "Ona ne önünden ne de ardından bâtil yaklaşamaz"³⁸⁴ meâlindeki âyette geçen "bâtil" kelimesiyle de şeytan kastedilmiştir. O halde, âyette anlatıldığı gibi, şeytan ve şeytanın işi olan sihir Hz. Peygamber'e tesir edemez; Allah Teâlâ onu bütün bunlardan korumuştur.³⁸⁵ Burada da görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcıları, sihri kabul etmedikleri için, sihrin bütün çeşitleriyle şeytanın işi olduğunu öne sürmüşler ve bu ilkeye dayanarak konuyla ilgili sahih rivâyetleri reddetmişlerdir.

Hadislerin Kur'ân ile çeliştiği için reddedilmesinin iki önemli sebebi vardır. Birincisi, yukarıda işaret ettiğimiz, önyargılı tutumdur. İkincisi ise, hatalı anlamadır. Bir önceki bölümde ifade edildiği gibi, hadislerin Kur'ân ile karşılaştırılması gerçekte, bir anlama problemidir. Yanlış anlama neticesinde bazı hadislerin Kur'ân ile çeliştiği öne sürülmüştür. Meselâ, "Benim kabrim ile minberim arası, cennet bahçelerinden bir bahçedir"³⁸⁶ hadisi "Cennetü'l-me'vâ da onun (sidretü'l-münteha) yanındadır"³⁸⁷ âyetiyle çeliştiği için tenkit edilmiştir. Halbuki hadisteki ifade mecazdır. Hadiste Hz. Peygamber'in kabri ile minberi arasının aynıyla bir cennet bahçesi olduğu değil, burada kılınan namazın ve yapılan zikirin insanları cennete götürceği anlatılmak istenmiştir.³⁸⁸

Hadisin sübûtuna yönelik karşılaştırmalar incelendiğinde, Kur'ân ile çeliştiği öne sürülen hadisler ya isnâd açısından zayıftır ya da hadisle âyet arasında yorum farklılığından kaynaklanan zahirî bir çelişki söz konusudur. Hadislerin sübûtuna yönelik tenkitlerin gerçekte hadisleri anlama ile ilgili bir eksiklikten kaynaklandığı söylenebilir. Hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi, nasları anlama ve yorumlama açısından önemlidir. Çoğu zaman nasları farklı

382 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 106; başka bir örnek için bk. a.mlf., *Te'vil*, s. 90.

383 Buhârî, "Bed'u'l-halk", 11; "Tıbb", 47.

384 Fussilet (41), 42.

385 Bu iddia ve cevabı için bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 120.

386 Buhârî, "Fadlû's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne", 5.

387 en-Necm (53), 14.

388 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 90, 91.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

şekillerde anlamak ve yorumlamak mümkün olduğu için, bu tür karşılaştırmalarda gerçekte nasla sabit bilgi değil, naslardan anlaşılan mânalar mukayese edilmiş olmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki, hadisin Kur'ân'a aykırı olduğunu söyleyenler, gerçekte hadisin akla aykırı olduğunu iddia etmektedirler.³⁸⁹ Bu kişiler, aslında kendilerinin Kur'ân'dan anladığı mâna ile hadisten anladıkları mânanın çeliştiğini öne sürmüş olmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki, hadislerin sübûtunu tespit maksadıyla yapılan karşılaştırmalar, neticede ancak hadisin farklı bir yorumu olmaktadır.

d. Değerlendirme

Teknik olarak sıhhat şartlarını kendinde toplamakla birlikte Kur'ân'a aykırı gibi görünen bir haber, haber-i vâhid de olsa, iyice araştırılmadan inkâr edilmemelidir. Zira Resûlullah'tan (s.a.s.) sübûtu sahîh hiç bir hadis, bazan zahiren bir ihtilaf var gibi görünse de, gerçekte Kur'ân'a muhalif değildir.³⁹⁰ Yanlış anlamadan kaynaklanan sayılı örnekler dışında, sahîh hadislerin Kur'ân ile çelişmesini göstermek mümkün değildir. Zahiren Kur'ân ile çelişkili gibi görünen rivâyetler de uygun bir şekilde izah edilmiştir. Hanefiler Kur'ân'la çelişkili görünen rivâyetlerin bir kısmının nesh olduğunu; diğer mezhep imâmları ise takyid ve tahsis kabilinden olduğunu öne sürmüşlerdir.³⁹¹ Hadisin Kur'ân'a arz edilmesi, bir çok açıdan subjektif bir değerlendirmedir.³⁹² Muhaddisler ise, hadis tenkidini subjektiflikten kurtarmak için çaba sarfetmişler, bu bağlamda hadislerin sıhhatini tespit için standart kriterler belirlemeye önem vermişlerdir. Bu sebeple onlar, subjektif değerlendirmelere yol açan "arz metodu"nu kabul etmemişlerdir. Ayrıca bir takım fırkaların, görüşlerine uygun olmayan hadisleri reddedebilmek için "hadisi Kur'ân'a arz" yaklaşımını benimsemesi, hadisçileri "arz konusundaki haberleri, zındıklar ve Hâricîler uydurmuştur" kanaatine sevk etmiştir.³⁹³

Sahîh bir hadisin, Kur'ân'a dayandığı, ona aykırı olmaması gerektiği açıktır. Ancak hadisle âyet arasındaki münasebet belli bir bilgi ve kültür seviyesi-

389 krş. Sâlim Alî el-Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyha*, s. 348.

390 İbn Kayyim, a.g.e., s. 82, 83; Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, s. 495, 497.

391 bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fubûl*, I, 232.

392 bk. Polat, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri", s.185.

393 Hadisçilerden Abdurrahmân b. Mehdî (ö.198/813) (bk. İbn Abdilberr, a.g.e., II, 191) ve Yahyâ b.Ma'in (ö.233/847) bu kanaattedirler, bk. Küçük, a.g.m., s. 147.

ne sahip insan akli tarafından her zaman anlaşılabilir. Bu itibarla hadis usûlüne uygun olarak Hz. Peygamber'in söylediği bilinen bir hadisi geçerli saymak gayesiyle Kur'ân'a arzetmek yersizdir; çünkü bu nitelikteki hadis, kendi başına hüccettir.³⁹⁴ Arap dili, çok geniş ve zengin bir dildir. Bir peygamberden başkasının onu bütün yönleriyle bilmesi ve kavraması mümkün değildir. Dolayısıyla Arapça'nın en mükemmel örneği olan Kur'ân'ı en iyi anlayan da yine Hz. Peygamber'dir.³⁹⁵ Onun Kur'ân'ı anlamadaki tecrübesinin bir benzeri yoktur ve olmayacaktır da. Binaenaleyh Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan bizim anlamadığımız bazı derin hakikatleri ve ince mânaları anlamış olması mümkündür. Bu nedenle onun bu aşkın tecrübesinin neticesi olan hadislerinin, Kur'ân ile uygunluğunun anlaşılması her zaman mümkün olmayabilir.³⁹⁶ Bu konuyu tabiîn fakihlerinden müfessir Sa'îd b. Cübeyr'in (ö.95/713) yaklaşımı gâyet iyi özetlemektedir. Sa'îd b. Cübeyr kendisine "rivâyet ettiğin hadis Allah'ın Kitab'ına aykırı" diyen bir adama "Bana bak! Ben sana Resûlullah'tan hadis rivâyet ediyorum, sen onu Allah'ın Kitabı'na arz ediyorsun. Allah Resûlü, Allah'ın Kitabı'nı senden çok daha iyi bilir"³⁹⁷ şeklinde karşılık vermiştir.

Hadisin Kur'ân'la karşılaştırılması, hadisin anlaşılması (fikh) ve yorumlanması (tevil) için bir zarurettir. Nitekim islâm bilginleri hadisleri yorumlarken veya muhtemel yorumlardan birini tercih ederken Kur'ân'a uygunluk ilkesine riayet etmişlerdir.³⁹⁸ Ancak hadisin sıhhatinin belirlenmesi ve delil kabul edilmesi için Kur'ân'a arz edilmesinin, genel ve temel bir esas olarak ileri sürülmesi kanaatimizce isabetli değildir.³⁹⁹ Hadisin sıhhatinin tesbiti için bu kriterin, nihâî bir esas gibi kullanılması, hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü her ilim dalının konusu, gayesi ve bunlara uygun olarak metodu farklıdır. Nakli ilimlerde ilk yerine getirilmesi gereken husus naklin sıhhatidir. Dirayet yönü ne kadar önemli olsa da, ona öncelik tanınması durumunda nakli ilimler akli ilimlere dönüşür. Hadislerin akıl yönüyle incelenmesi ise, muhaddisten ziyade müçtehidin vazife-

394 bk. Yıldırım, a.g.m., s. 108-114.

395 Şâfiî, *er-Risâle*, s. 42.

396 İbrâhîm Muhammed el-Hûlî, *es-Sünnetü beyânen li'l-Kur'ân*, s. 78 vd.

397 Dârimî, "Mukaddime", 49.

398 Meselâ bk. Tahâvî, *Müskil*, II, 113, 206.

399 Bu kanaatteki hadisçiler için bk. Muhammed Uveyda, Muhammed İmâra'nın "es-Sünnetü'n-nebeviyye masdarun li'l-ma'rife" adlı bildirisine yaptığı ta'lîk, (*es-Sünnetü'n-nebeviyye ve menhecuba fî binâi'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*), Ummân 1992, II, 445.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

sidir. Bu açıdan hadisçinin müçtehidin yanındaki konumu, eczacının doktorun yanındaki konumu gibidir.⁴⁰⁰ Kısaca, sahih hadisin Kur'ân'a arzı, hadisçilerin kesinlikle kabul etmediği bir metoddur. Yukarıda görüldüğü gibi, bu tutumlarının haklı gerekçeleri de vardır. Fakihler ve muhaddisler gerçekte birbirini tamamlayan iki farklı açıdan konuya yaklaşmışlardır; muhaddisler, rivayeti/asl korumayı, fakihler ise muhtevayı/özünü korumayı esas almışlardır. İlk anda aralarında bir ihtilaf var gibi görünse de, netice itibarıyla her iki grubun da sünneti muhafaza etme kaygısıyla hareket ettiğini kabul etmek gerekir.

3. TARİHÎ GERÇEKLİK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

Muhaddisler, râvilerin ölüm ve doğum tarihlerini; ilim yolculuklarını (rihle) ve hangi tarihte nereye uğradıklarını belirlemeye özen göstermişlerdir. Râvilerin cerh ve ta'dilinde, tarih ilminden istifade edildiği gibi hadis metinlerinin sıhhatini belirlemede de tarihten istifade edilmiştir. Zaten aksi bir durum da düşünülemezdi. Çünkü, tarihin bir dönemi ile ilgili olarak naklettiğiniz bilgilerde, o dönemle ilgili elde mevcut daha sahih bilgilere aykırı haberler naklederseniz, hiç bir güvenilirliğinizin kalmayacağı açıktır. İlk dönem İslâm tarihi hakkında en güvenilir rivayetler hadisçiler tarafından nakledilmiştir. Bunu hadisçilerin muarızı olan Mu'tezile kelimacıları dahi zaman zaman itiraf etmişlerdir. Buna rağmen bazı hadisler, tarihî olaylara muhalefet ettikleri gerekçesiyle tenkitten kurtulamamıştır. Bu durum hadis metinlerinin gerek hadisçiler gerekse diğer ilim erbabı tarafından tarihi bilgilerle karşılaştırılarak sıkı bir tenkit süzgecinden geçirildiğini göstermesi açısından olumludur. İşte bu kısımda muhaddislerin tarihe uygunluk kriterine riayetinin örnekleri ve tarihi bilgilerle çeliştiği iddiası ile, bir kısım hadisler hakkında yapılan tenkitler ele alınacaktır.

A. Sahih Hadiste Bildirilen Tarihî Bilgiyle Çelişen Hadisler

Hadisler haberî/naklî delillerdendir. Aynı olayın hadislerde farklı, diğer sahih haberlerde farklı anlatılması ikisinden birinin rivayetinde hata olduğunu gösterir. Bu sebeple, hadisin sübutu kesin diğer hadislere uy-

⁴⁰⁰ Mustafa Sabri, *el-Kavlu'l-fasl*, s. 52, 53.

gun olmayan bilgiler içermesi durumunda, reddedileceği kabul edilmiştir. Bu nedenle muhaddisler, hadislerin sahih olması için şaz olmaması kaydını getirmişlerdir. Şaz, sika bir râvinin kendisinden daha sika râvilere, herhangi bir şekilde, muhalefet etmesidir. Muhalefet eden râvi, sika değilse, rivayet münker kabul edilmiştir.⁴⁰¹ Bu kural ashâb-ı kiram döneminden itibaren, üzerinde en çok durulan, rivayet kaidelerinden birisidir. Bu nedenle, ilk dönem ilcl kitaplarında ve hadis tenkidi ile ilgili eserlerde bu kaidenin bir çok örneğini bulmak mümkündür. Meselâ, İbn Şihâb ez-Zühri'nin rivayetine göre, Resûlullah (s.a.s.)'in namazı eksik kılması üzerine Zu's-şimâleyn, "Ey Allah'ın Resûlü! Namaz mı kısaltı yoksa unuttunuz mu?" diye sordu. Orada hazır bulunanların Zu's-şimâleyn'i tasdik etmesi üzerine Hz. Peygamber, kalkmış ve yalnızca eksik kalan rekatları kılmış, schiv secdesi yapmamıştır.⁴⁰² İmâm Müslim, "Hz. Peygamber'in Zu'l-yedeyn olayında schiv secdesi yaptığı bir çok sahih rivâyetle nakledilmiş meşhur ve müstefiz bir haberdir"⁴⁰³ diyerek İbn Şihâb ez-Zühri'nin bu rivâyette yanıldığını söylemiştir.

Hadis, sahih rivayetlerle bilinen tarihî bir vak'a ya veya duruma aykırı olmamalıdır. Böyle bir çelişki var ise bu ya hadisin hatalı rivâyet edildiğini gösterir veya başka bir te'vili olabileceği ihtimalini hatıra getirir. Nitekim, Mâiz b. Mâlik'in recmedildiği esnada, bazı insanlar, onun aleyhine konuşmuşlar, Resûlullah (s.a.s.) da onları uyarmıştır⁴⁰⁴, şeklinde nakledilen rivayet kabul edilmemiş; bunun imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Çünkü onun recmi esnasında Resûlullah (s.a.s.) orada hazır bulunmadığı hakkındaki rivayetler daha sahih ve güvenilirdir.⁴⁰⁵

B. Hadisin Kronolojiyle Uyumu

Muhaddisler ravilerin ölüm-doğum tarihlerini, hangi tarihte hangi şehirde bulunduğunu tespit etmeye önem vermişlerdir. Ravi hakkında yapılan değerlendirmelerde, talebenin hocasıyla karşılaşmasının tespit edilmesinde anılan hususların bilinmesi zaruridir. Ölüm-doğum tarihlerini tespit

401 Aydınlı, *Hadis İstıblahları*, s. 111, 143. ("Munker" ve "Şâzz" md.)

402 Müslim, *Kitâbu't-temyîz*, s. 182.

403 Müslim, *Kitâbu't-temyîz*, s. 183. Başka bir sözünde "Resûlullah (s.a.s.)'den nakledilen sahih haberler bu konuda ittifak ettikleri için" demiştir bk. Müslim, aynı yer.

404 Ebû Dâvud, *Hudûd*, 23.

405 Tahâvî, *Müşkil*, I, 386.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

etmede, muhaddisler, tarihçilerin verdiği bilgilere itibar etmişler, onların ihtisas alanına girdiği için bu tür konularda tarihçilerin görüşünü tercih etmişlerdir. Bunun yanında hadis metinlerindeki bilgilerin kronolojik uyumunu sürekli kontrol etmişler, uyumsuz rivayetleri reddetmişlerdir. Mesela bir rivayette Peygamberimiz (s.a.s.)'in Tâif dönüşü Cî'râne'de bulunurken Evtâs'da esir edilen cariyelerin bırakılmasını emrettiği bildirilmiştir. Bu haberi kabul etmeyenler, şu eleştiriyi ileri sürmüşlerdir: Bu kıssada Cî'râne'nin bahsi geçmektedir. Mahfuz rivayetlerde ise Cî'râne'de yapılan umrenin hicrî 8. yılda gerçekleştiği bilinmektedir; Huneyn gazvesi de bu yılda olduğuna göre doğrusu "Hevâzin esirleri" şeklinde olmalıdır.⁴⁰⁶ Nitekim sahih rivayetlerde de olay "Hevâzin gazvesi" şeklinde anlatılmıştır.⁴⁰⁷

Yine bir kişinin müslüman olduğu tarih, kesin olarak bilindiği halde, buna aykırı haberler bulunursa, bu haberler ya sabit değildir ya da hatalı rivayet edilmiştir. Meselâ, Sa'd, "Ben Resûlullah'ın Abdullah b. Selâm'dan başka yeryüzünde yürüyen hiç kimse için "O cennet ehliindedir" dediğini duymadım. Onun hakkında şu âyet-i kerime indirilmiştir: "İsrail oğullarından bir şahit de bunun benzerini görüp inandığı halde siz büyüklük tasladınız."⁴⁰⁸ Bu âyetin Abdullah b. Selâm hakkında indirildiği kabul edilmiştir, "Bir başkası kastedilmiş olabilir, çünkü âyet Mekkîdir; Abdullah'ın müslüman olması ise Medine dönemindedir."⁴⁰⁹ Tahâvî hadisi şu şekilde açıklamaktadır:

"Bu surenin Mekkî olmasına rağmen, buradaki âyetin Medine'de nazil olup, Mekkî olan sureye konması mümkündür. Ancak ilk hadisin hakikatını ortaya çıkarmak için araştırdım, bu hadisin diğer tariflerine baktım ve bu rivayetlerde gördük ki, en sonda zikredilen âyet yok.⁴¹⁰ Sonra bu durum kalbime bir şey düşürdü ve araştırmaya devam ettim başka bir tarifinde hadisin şu şekilde nakledildiğini gördüm: "...". Bu rivayetle anladık ki, bu âyetin nüzûlünün hadiste zikredilmesi Peygamber (s.a.s.)'in sözü değil, Sa'd'ın sözü de değil, bu söz Mâlik'in sözüdür.⁴¹¹

406 Tahâvî, *Müşkil*, XI, 394, 395.

407 bk. Müslim, Eymân, 28; Buhârî, Fardu'l-humus, 17.

408 Buhârî, Menâkıbu'l-ensâr, 19; âyet-i kerime için bk. el-Ahkâf (46), 10.

409 Tahâvî, *Müşkil*, I, 302, 303.

410 Hadisin Müslim'deki rivyeti bu şekildedir bk. Müslim, Fedâilu's-sahâbe, 147.

411 Tahâvî, *Müşkil*, I, 302-307; bk. İbn Hacer, *Feth*, XIV, 282, 283.

Kişilerin ölüm tarihleri bazan sabit ve meşhur bir hâdis münasebetiyle bilinebilir. Bu durumda, bu kişiyi ölüm tarihinden sonraki bir olayla alâkalandıran rivayetin hatalı nakledildiğine hükmedilir. Abdullah b. Revâha (r.a) ile ilgili olarak anlatılan şu hâdiseyi buna örnek gösterebiliriz: “Hz. Peygamber kaza umresinde Mekke’ye girdiğinde, Abdullah b. Revâha da onun önünde şu şiiri okuyordu: “Kafir çocukları, çekilin yolundan onun...”⁴¹² Tirmizî (ö.279/892), bu haber hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Başka bir rivayette Hz. Peygamber’in önünde şiir okuyanın Ka’b b. Mâlik olduğu nakledilmiştir. Ehl-i hadisten bazıları, Abdullah b. Revâha, Mûte savaşında öldürüldüğü ve kaza umresi de Mûte’den sonra yapıldığı gerekçesiyle, son rivayetin daha sahih olduğunu söylemişlerdir.”⁴¹³

Tirmizî’nin bazı hadisçilerden naklettiği bu görüş kabul edilmemiştir. İbn Hacer, kaza umresinin Mûte savaşından sonra yapıldığını öne sürmüştür. Mûte’de şehit olan Hz. Ca’fer’in kaza umresinde bulunduğu hakkında sahih rivayetlerin olduğunu söylemiştir.⁴¹⁴ Dolayısıyla yukarıdaki haberin de sahih olduğunu, kaza umresinde Hz. Peygamber’in önünde yürüyenin Abdullah b. Revâha olduğunu söylemiştir.⁴¹⁵ Bu değerlendirmeler, muhaddislerin hadislerde anlatılan tarih ile ilgili bilgileri kronoloji ile nasıl kontrol ve tenkit ettiklerini göstermesi açısından manidardır.

C. Hadisin Tarihî Bilgi Kaynaklarıyla Uyumu

Mu’tezile kelmacılarına göre, tarafsız tarihçilerin naklettiği bilgilere itibar edilir. Çünkü onlar, farklı gerekçe ve sebeplerle hareket ettikleri halde, aynı olayı aynı şekilde nakletmişlerse, bu onların doğru söylediklerini gösterir.⁴¹⁶ Ancak geçmiş olaylar ve milletlerle ilgili haberlere itibar edilmesi için, haberin yazı (kitap) ile tespit edilmiş olması veya sika râvilerin naklet-

412 Tirmizî, Edeb, 70; Nesâî, Menâsik, 109.

413 Tirmizî, edeb, 70; ayrıca bk. Kettâni, *et-Terâtîbü’l-idâriyye*, II, 120.

414 Bu konudaki rivayetler için bk. Buhârî, Megâzî, 44.

415 İbn Hacer, *Feth*, XVI, 86. Bu konu hakkında ayrıca bk. Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 250-253.

416 Câhız, *el-Osmâniyye*, 6.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

tiği isnâdı sağlam bir rivayet olması gerekmektedir.⁴¹⁷ Mütevâtir veya meşhur tarihi bilgilerle hadis çelişir ise çelişmeyen rivayetler tercih edilir veya hadis tevil edilir.⁴¹⁸ Olayların gelişimindeki tarihî ve mantıkî silsile de önemlidir. Nitekim bu sıralamanın hatalı olduğu rivayetler bazan râvileri “vehm” etmişlerdir, denilerek kabul edilmemiştir.⁴¹⁹ Ancak burada unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır. Kur’an’dan sonra İslâm tarihinin ilk yazılı metinleri hadislerdir. Ayrıca hadislerin rivayetince azami titizlik gösterilmiştir. Hatta İslâm tarihi ile ilgili en sahih bilgilerin de hadis metinleri olduğu kabul edilmiştir. Bu sebeple, bazı hadisleri, zayıf siyer ve tarih rivayetleri ile karşılaştırarak tenkit etmenin ne derece doğru bir yaklaşım olacağı da tartışma konusudur. Nitekim kendisi de ünlü bir tarihçi olan İbn Kuteybe, tarihî rivayetlerin bazan “ıyân/müşahade” ediyormuş gibi kesin olabileceğini ifade etmekte; ancak, tarihî rivayetler içinde “Peygamberimizin hadislerinden daha sahih hiç bir haber de yoktur” demektedir.⁴²⁰

Geçmiş milletlerden nakledilen doğru haberler de âlimler tarafından delil olarak kullanılmıştır. İbn Kuteybe, sihri kabul etmeyenlere karşı delil olarak ayrıca geçmiş milletlerin haberlerini delil getirmekte ve şöyle söylemektedir: “Onlar Kur’an’ı ve Resûlullah (s.a.s.)’den, Allah Teâlâ’nın geçmiş kitaplarından ve geçmiş peygamberlerden ittifakla gelen haberleri yalanlıyorlar.”⁴²¹ Geçmiş milletlerden nakledilen veya diğer milletlerin geçmişlerinden naklettiği bilgiler, hadis kaynaklarıyla bilinebilen haberler olabileceği gibi, tarihin ilk dönemlerine ait tahkik edilmeleri mümkün olmayan haberler de olabilir. Bu sebeple, İslâm âlimleri Tevrat ve İncil’den yaptıkları nakillerde ihtiyatlı davranmışlardır. Bu nedenle İbn Kuteybe, İncil’den yaptığı nakillerde, zaman zaman “sahih İncil”⁴²² ihtiyat kaydını koymak gereğini duymuştur.⁴²³

417 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 178.

418 bk. Tahâvî, *Müşkil*, VI, 215, 216.

419 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 225.

420 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 107.

421 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 92.

422 Bu ifade için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 140, 172.

423 İbn Kuteybe’nin “sahih İncil” ifadesiyle neyi kastettiği pek açık değildir. Bu sebeple Muhammed Zâhidü’l-Kevserî, onun bu tavrını tenkit etmektedir. Onun bu konudaki tenkitlerinin neşredilmemiş *Refu’r-reybe an tehbütâtü İbn Kuteybe* adlı eserinde bulunduğu nakledilmektedir. Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî (mukaddime)* s. 39.

Diğer milletlerden nakledilen haberler geçmiş kavimler ve dinlerle alakalı ise, konunun bütün detayı bilinmeyeceğinden ve bu dönemlerle ilgili bilgileri edindiğimiz Tevrat ve İncil nüshaları güvenilir olmadığı için ihtiyatlı davranılması gerekmektedir. Yeryüzünde ilk inşa edilen bina hakkındaki şu hadiste olduğu gibi: Ebû Zerr (r.a)'dan rivayet edilmiştir, “Ey Allah'ın Resûlü! Yeryüzünde bina edilen (vudia) ilk mescid hangisidir?” dedim. Resûlullah (s.a.s.) “Mescid-i Haram'dır” buyurdu. “Sonra hangisidir?” dedim. “Sonra Mescid-i Aksâ'dır” dedi. “Aralarında kaç sene vardır?” dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Kırk sene vardır. Namaz vakti seni nerede yakalarsa, orada namazını kıl, orası mesciddir.” buyurdu.⁴²⁴ Bilindiği gibi, Mescid-i Haram'ı ilk bina eden İbrâhim (a.s), Mescid-i Aksâ'yı ilk bina edenler ise Dâvud (a.s) ve oğlu Süleymân (a.s)'dir. Bu peygamberlerin arasında daha uzun bir zaman bulunduğu da tarihen bilinmektedir. Bu hadis şöyle yorumlanmıştır:

“Mescid-i Aksâ'yı Dâvud (a.s)'dan önce, (adı bilinmeyen) bir peygamber inşa etmiş, sonra Dâvud (a.s) yeniden inşa etmiş olabilir. Yukarıdaki hadiste “ikisinin inşası arasındaki zaman” değil, “ilk temelleri atarlar” sorulmuştur. Böylece hadiste bildirilen hususun mümkün olduğu ortaya çıkmıştır. Bu gibi hadislerin anılan şekilde tevîl edilmesi gereklidir. Nitekim Ali b. Ebî Tâlib (r.a) şöyle buyurmuştur: “Size Resûlullah (s.a.s.)'den bir hadis rivâyet edildiği zaman, o hadisi en uygun, en takvalı ve en istikametli bir şekilde yorumlayın.”⁴²⁵

Allah Teâlâ'nın kâinatı ilk yaratması ile ilgili haberlerin müşkil olmasının nedeni de o dönemin Kur'an ve Sünnet dışında sahih bir kaynaktan öğrenilmesinin imkânsız olmasıdır. Nitekim bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.), “Allah Teâlâ'nın toprağı (yeryüzünü) cumartesi yarattığını” söylemiştir.⁴²⁶ Bazıları bu hadisin müşkil olduğunu, zira, insanların yaratmanın pazar günü başladığı, altı gün sürdüğü ve cumartesi hiç birşeyin yaratılmadığı hususunda görüş birliğinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁴²⁷ Tevrat kaynaklı söz konusu bilgi sebebiyle, hadisin müşkil olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca, ilk yaratmanın bilinen fizik kanunlarına uygun olması da bek-

424 Buhârî, Enbiyâ, 10; Müslim, Mesâcid, 1.

425 Tahâvî, *Müşkil*, I, 109, 110; Hz. Ali'nin sözü için bk. İbn Mâce, Mukaddime, 20.

426 Müslim, Münâfikûn, 27; Ahmed b. Hanbel, II, 327.

427 Tehânevî, *Mukaddimetü İ'lâ'î's-sünen*, I, 287.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

lenemez. Nitekim Hz. Adem (a.s)'in yaratılışı hakkındaki bazı hadisler de bu nedenle müşkil kabul edilmiştir. Meselâ, Hz. Adem'in ilk yaratıldığında altmış zirâ' (yaklaşık 30 metre) olduğu rivayet edilmiştir.⁴²⁸ Bu ilk yaratılışla ilgili haberler hakkında detaylı bilgilere sahip olmak mümkün değildir; bu nedenle hadise itiraz edilmemiştir. Lâkin, "insan yaratılışının gün geçtikçe eksildiğini bildiren" bazı rivayetlerle hadis alâkalandırılarak anlaşılmış ve iki haberin mânası birleştirilerek "Adem 30 metre yaratılmıştı, daha sonraki nesiller kısala kısala bu günkü duruma gelindi" şeklinde anlaşılmıştır. İbn Hacer, bunu, o dönemdeki yetersiz tarihî bilgiler ve antropoloji verileriyle mukayese ederek imkânsız görmekte, ve söz konusu mesele hakkındaki işkâli çözümlenemediğini ifade etmektedir. Ona göre, eski milletlerin kalıntıları bu bilgiyi doğrulamamaktadır. Nitekim Semûd kavminin kalıntıları incelendiğinde onların boylarının çok uzun olmadığı görülmektedir. Onlarla Âdem (a.s) arasındaki zaman, Semûd kavmi ile bizim aramızdaki zamandan daha azdır. Bu durumda 30 metreden doğru düzenli bir küçülme olsaydı, Semûd kavmindeki insanların en az 15-20 metre olması gerekirdi.⁴²⁹ İbn Hacer'in dönemindeki bilgiler eksik ve yetersizdir. Her şeyden önce, bu gün Âdem (a.s) ile Semûd kavmi arasındaki dönemin çok daha uzun olduğu bilinmektedir. Bugün de elimizde, çok uzun boylu insan fosilleri olmamakla birlikte, ilk yaratılış dönemleri hakkında kesin konuşacak kadar fosil bulunmadığı da bir gerçektir. Ayrıca, aradaki zamanın çok fazla olması, ilk insanların sayısının az olması ve ilk senelerde hızla boylarının küçülmüş olabilecekleri ihtimalleri düşünülecek olursa, söz konusu haberlerin bu şekilde anlaşılmasında da bir işkâl olduğu söylenemez. Kaldı ki, Hz. Âdem'in, ilk yaratıldığında Cennet'te böyle uzun bir boya sahip olduğu⁴³⁰, dünyaya indirilince boyunun kısaltıldığı da düşünülebilir. Bu durumda "İnsan yaratılışının gün geçtikçe eksildiğini" bildiren ifade de genel yaratılış özelliklerinin -bazı insanlarda- eksilmesi şeklinde de anlaşılabilir, kanaatindeyiz.

Hadislerin Tevrat'ta geçen bilgilerle uygun olması, bazı bilginler tarafından tercih sebebi kabul edilmiştir. Meselâ, "Biz Musa'ya, dokuz açık âyet verdik"⁴³¹ âyet-i kerimesinde geçen "dokuz âyet", bir hadiste "Allah'a kulluk

428 Buhârî, Enbiyâ 1; Ahmed b. Hanbel, II, 315; 535.

429 İbn Hacer, *Feth*, XIII, 102.

430 Aynî, *Umdetü'l-kâri*, XII, 364.

431 el-İsrâ (17), 101

yapacaksınız, O'na hiç bir şeyi ortak koşmayacaksınız. İnsanları öldürmeyeceksiniz...⁴³² şeklinde açıklanmıştır. İbn Abbâs'tan nakledilen tefsirciler arasında meşhur bir rivayette ise dokuz âyet, “el, asa...” şeklinde açıklanmıştır.⁴³³ Tahâvî bu iki hadisi değerlendirirken, “âyet”in ibadet anlamına geldiğini, önce ibadetlerin, sonra nezir, korkutma ve va'îdlerin bildirilmesinin daha uygun olduğunu ileri sürerek âyetteki “dokuz âyet”in ilk hadiste bildirilenler olduğunu söyler. Ayrıca o, dokuz mucizenin ikisinin Hz. Musâ'nın Kızıldeniz'den geçmesinden sonra olduğunu söyleyerek, tarihî açıdan da kendi görüşünün isabetli olduğunu vurgular ve “Hiç kimsenin delili Hz. Peygamber'in sözü yanında hüccet olamaz. Ma'kul olan İkrime hadisinde bildirilenin doğru olmadığıdır. Çünkü bu haberde uyarı, va'îd ve korkutmanın, şeriattan önce geldiği bildiriliyor ki, bu tehditlerin mümkün olması için önce insanların şeriattan yüz çevirmeleri gerekir”⁴³⁴. Tefsirciler ise bu konudaki hadisleri müşkil oldukları gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Hadisleri müşkil zannetmelerinin sebebi de muhtemelen hadisin Tevrât'ta geçen “on emir”i dokuz olarak anması böylece Tevrât'la çelişmesidir. İbn Kesîr bu konuda der ki: “Bu “müşkil” bir hadistir. İsnâddaki Abdullah b. Seleme'nin hıfzında biraz zayıflık vardır, hakkında konuşulmuştur. Mümkündür ki, o “dokuz âyet”le, “on kelime”yi birbirine karıştırmıştır. Bu “on kelime” Tevrat'da zikredilen vasiyetlerdir. Bunların Firavun'a karşı delil olması ise söz konusu değildir, Allahu a'lem.”⁴³⁵

Haberlerde tarihî gerçeklere uygunluk kriteri, çok değişik açılardan dikkate alınmıştır. Meselâ, temel dinî meselelerin bütün insanların bilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber de bu sebeple, bu tür meseleleri çok tekrar etmiştir. Bu kabil haberlerin, bir veya iki kişi tarafından nakledilmesi, şüphe ile karşılanmıştır. Bu nedenle Hanefiler, herkesin bilmesi gereken bir haberin tek kişi tarafından nakledilmesini kabul etmemiş; bu tür rivayetlerin “manen munkatı” olduğunu söylemişlerdir.⁴³⁶ İmâmiye'nin özellikle Hz. Ali'nin hilafeti ile ilgili iddiaları bu nedenle reddedilmiştir.⁴³⁷ Zerkeşi, bu konuda

432 Tahâvî, *Müşkil*, I, 55; Tirmizî, tefsîru'l-Kur'ân, 18; Ahmed b. Hanbel, IV, 239, 240; en-Nesâî, VII, 111; İbn Mâce, 3705.

433 Taberî, XVI, 164-167; Suyûtî, cd-Dürri'l-mensûr, IV, 296.

434 Tahâvî, *Müşkil*, I, 55-66.

435 İbn Kesîr, Tefsîr, V, 124.

436 Serahsî, *Usûl*, I, 368, 369; krş. Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, s. 185-187.

437 Muhammed Ekrem es-Sindî, *İm'ânu'n-nazar şerhu Şerbi Nubbeti'l-fiker*, s. 125; Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 547, 548.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

şöyle söyler: “Hadisi nakleden râvi, tevâtür ehlinin nakletmesi gereken veya bilmesi gereken haberde tek kalmamalıdır; eğer tek kalırsa hadisi reddedilir. İbn Fûrek ve Ebû Mansûr, “Biz İmâmiyye’nin Hz. Ali’nin halifeliği hakkındaki rivayetlerini bu sebeple kabul etmedik” demişlerdir.”⁴³⁸ Çünkü haber, bilinmesi ve inanılması gereken temel dinî meselelerle ilgili olsa Hz. Peygamber, onu herkese bildirir ve neşrederdi, haber-i vâhid olarak kalmazdı, denilmiştir.⁴³⁹ Amel ile ilgili meselelerde de herkesi ilgilendiren (umumi belvâ) konulardaki hadislerin haber-i vâhid olarak kalması bazılarınca o haberin zayıf olduğuna delil olarak kabul edilmiştir.⁴⁴⁰

Mu’tezile âlimleri, bazı mûcizeleri de bu kaideye dayanarak reddetmişlerdir. Halbuki, mûcizelerin, ne amelî ne de itikâdî bir yönü bulunmamaktadır. Bu nedenle onların devamlı surette nakledilmesi için ne dinî ne de sosyal bir âmil bulunmamaktadır. Dolayısıyla mûcizelerin tevâtürle nakledilmemiş olmasını, red sebebi olarak zikretmek, aşırı bir cüredir. Kaldı ki, onların mütevâtir olmadığını ileri sürdükleri haberler, bazı âlimler tarafından mütevâtir mütalaa edilmiştir. Nazzâm, “inşikâk-ı kamer/kamerin ikiye yarılması”nı anlatan hadisleri kabul etmemiştir. Ona göre, böyle bir mûcizenin vukuu mümkündür; ancak, eğer gerçekleşmiş olsaydı, böylesine önemli bir peygamberlik delili bütün insanlar tarafından görülür ve nakledilirdi. Şairler, bu hâdis hakkında şiirler yazar, insanlar bu olayın tarihî kayıtlarını tutarlardı.⁴⁴¹ Mu’tezile mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû Bekr el-Asam da “Eğer Resûlullah devrinde böyle bir mûcize olsaydı bu gizli kalmazdı, bütün insanlar duyar ve naklederlerdi. Çünkü bu olağanüstü bir durumdur ve insan fitratı böyle durumları yaymaya meyyaldır. Sonuçta da tevatüre ulaşırdı”⁴⁴² demektedir. Yine bazı Şîiler de şakk-ı kamer hâdisesinin “mütevâtir nakledilmesi için bir çok sebep varken âhâd rivâyet edilmiş olmasını” tenkit etmişlerdir.⁴⁴³

438 Zerkeşî, bu görüşleri Gazâlî ve İlkîyâ el-Harrasî’den nakletmiştir, bk. a.mlf., *el-Babru’l-muhîr*, VI, 250.

439 Ebu’l-Hüseyin, *el-Mu’temed*, II, 659.

440 Ebu’l-Hüseyin, *el-Mu’temed*, II, 660, 661.

441 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 39.

442 Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, s. 173 (Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, III, 742b’den naklen).

443 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 81. Bu tenkit, “İnsanların Kur’an’ı mütevâtir nakletmeye verdikleri önem, hadislerin mütevâtir nakledilmesini engellemiş de olabilir” şeklinde cevaplandırılmıştır. Bazı âlimler de söz konusu rivâyetlerin âhâd olduğunu kabul etmemişler; kabul

İnsan tabiatının bu tür ilgi çekici, olayları yaymak istemesi doğrudur; ancak, insanın bu çeşit hâdiseleri nakletmesi için bir takım dış etkenlerin bulunması gerektiği de unutulmamalıdır. Mûcizeler için bu tür etkenlerin bulunduğu söylenemez. Ayrıca mûcizeler, bir olayı anlatan/bildiren haberlerdir; teferruatındaki farklılıkların da fazla bir önemi yoktur. İşte bu tür bir haberin anlatımında hatalar bulunsaydı, şüphesiz ki, bu hatalar diğer sahâbiler tarafından hemen tashih edilirdi. Çünkü bu gibi durumlarda “Sâkıt/Susan, nâtık/konuşan gibidir” denilmiştir. En küçük bir hataya tahammül etmeyen sahâbiler, bu haberleri tashih etmemişlerse, bunun zımnî bir kabul anlamına geleceği de açıktır.⁴⁴⁴

Mu'tezile, genel metoduna uygun olarak, akla gelebilecek ihtimalleri sıralayarak, bu konudaki rivayetleri tedkik etmekten sarf-ı nazar etmektedir. Halbuki, tarihî bir olayın, yine tarihi en iyi öğrenmemizi mümkün kılan rivayetlere dayanarak öğrenileceği aşikârdır. Bu nedenle Tahâvî de haklı olarak ayın yarılması ile ilgili haberleri kabul etmeyenleri akla dayandıkları, tevil yaptıkları ve bu konudaki rivayetlere itibar etmedikleri gerekçesiyle kınamaktadır.⁴⁴⁵ Ayrıca o, bu konuyu değerlendirirken, ashâb-ı kiramdan nakledilen haberleri delil göstererek, olayın şahidi olan sahâbilerin sözlerine itibar edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu konudaki bir başka haberde Hz. Peygamber zamanında ayın yarıldığı şu şekilde anlatılıyor: Ebû Abdurrahman es-Sülemî, “Cuma namazı için babamla birlikte, bize bir fersah uzaklıktaki Medâin'e gittim. Huzeyfe (r.a) orada idi. Allah'a hamd etti, sonra “Kıyamet yaklaştı ay ikiye ayrıldı” ayetini okudu ve “dikkat edin kıyamet yaklaştı, dikkat edin ay da ikiye ayrılmıştır” dedi”. İbn Abbas (r.a) da “Hz. Peygamber zamanında ay ikiye yarıldı” demiştir.⁴⁴⁶ Enes b. Mâlik (r.a), “Kıyamet yaklaştı ve ay ikiye ayrıldı”⁴⁴⁷ âyetini okudu ve “o ikiye ayrılmıştır” dedi.⁴⁴⁸ Tahâvî bu rivayetleri naklettikten sonra şöyle demektedir:

“Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Huzeyfe, İbn Ömer, İbn Abbâs ve Enes (r.anhüm) ayın yarıldığını haber vermişlerdir. Bu sahâbilerin bir kısmı

edenler de bu rivâyetlerin hep birlikte, kesin ilim ifade edeceğini söylemişlerdir. bk. a.mlf., aynı yer.

444 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 69.

445 Tahâvî, *Müşkil*, II, 182.

446 Tahâvî, *Müşkil*, II, 181.

447 el-Kamer (54), 1.

448 Buhârî, Tefsîru sûreti'l-kamer (54), 1.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“Resûlullah (s.a.s.)’in zamanında” demiştir, bir kısmı da bu cümleyi ilâve etmemiştir; ancak her iki rivayetin mânası da aynıdır. Ehl-i ilmin bu konuda yukarıdaki sahâbilerden nakledilenlerin dışında bir haber rivayet ettiğini bilmiyoruz. Bu sahâbiler de öncü ve hüccettirler.”⁴⁴⁹

Bu ifadelerinden de açıkca anlaşıldığı gibi, Tahâvî, nakle dayanan bu meselede, olayı bilenlerin şahitlikleri dışında bir delilin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Resûlullah (s.a.s.)’in sahâbilerinin görüşlerini kabul etmemekten Allah’a sığınan Tahâvî, “onların görüşünü terk etmek, Allah’ın Kitabı’na karşı yüklenmek gibidir” demektedir.⁴⁵⁰ Tarihçiler ve naklî ilimlerle ilgilenenler, şakk-ı kamer hakkındaki rivayetlerin, diğerleri kabul etmese de, kesin ilim ifade ettiğini söylemişlerdir.⁴⁵¹

Bazan tarihî bir olay, başka tarihî gerçeklere aykırı olduğu dile getirilerek reddedilmek istenmiştir. Her iki durumun ayrı hâdiseler olduğu birinin diğerinden farklı olduğu ve farklı zamanlarda vuku’ bulduğu dikkate alınmadan yapılan bu tenkitler de subjektif bir değerlendirme olmaktan öteye geçmemektedir. Çünkü tarihçiler “Her şahitlik farklı bir mesele ortaya koymaktadır” demiştir.⁴⁵² Binaenaleyh, her rivayetin ayrı bir şeyden bahsetmesi veya en azından bir meselenin ayrı bir yönünü anlatması mümkündür. Meselâ, Hz. Aişe’nin rivâyet ettiği şu hadis çeşitli mülahazalarla tenkit edilmiştir: “Resûlullah (s.a.s.) vefat ettiğinde, zırhı bir yahudide bir kaç sa’ arpa karşılığında rehin idi.”⁴⁵³ Tarihî bir olayı tespit eden bu haber hakkında bazıları şu iddiayı ileri sürmüşlerdir: “Bu Resûlullah’ı zühd ve fakirlikle öğmek için söylenmiş bir yalandır. Hz. Peygamber, ordular donatıyor, yüzlerce kurbanlık deve ve sığırı önüne katıp sürüyordu... Fedek arazilerine sahip bir peygamberin borçlu ölmesi nasıl mümkün olabilir?”⁴⁵⁴

449 Tahâvî, *Müşkil*, II, 182.

450 Tahâvî, *Müşkil*, II, 184.

451 İbn Hacer, *Feth*, XIV, 69.

452 Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s. 38.

453 Buhârî, *Buyû*, 14, 33, 88. Hadisin Buhârî’deki metni şöyledir: “Hz. Peygamber, daha sonra parasını ödemek üzere, bir Yahudi’den zahire satın aldı ve ona demirden bir zırhı rehin bıraktı”. Hadisin bu rivayetiyle, mesele biraz daha aydınlanıyor. Hz. Peygamber’e her ne kadar büyük ganimet ve zenginliğe sahip olsa da bu malları biriktirmiyor, ihtiyaç sahiplerine dağıtıyordu. Gıda maddeleri o dönemde yahudiler tarafından satıldığı için, bir ihtiyaç anında parasını sonra ödemek üzere, yahudi tüccardan alışveriş yapması gayet tabii ve normal karşılanmalıdır bk. İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 102-104.

454 İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 102.

Başka bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.), Hz. Ali hakkında “Sen benim yanında Musa’nın yanında Harun konumundasın”⁴⁵⁵ buyurmuştur. Şüher bu hadisin, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’nin halife olacağına delil göstermişlerdir. Hz. Hârûn’un Musa (a.s)’dan önce vefat ettiği söylenecek onların bu tevili reddedilmiştir.⁴⁵⁶ Câhız’a göre, bu bilginin doğru olduğu müfessirler ve siyercilere sorularak öğrenilebilir. Keza İbn Abbâs’ın talebelerinden de sorulabilir. Yine Yahudi ve Hristiyanlar’a da sorulabilir. Onların bu konuda her hangi bir menfaatleri bulunmadığı için, verdikleri bilgilere itibar edilebilir.⁴⁵⁷

Bazan bu tarihî bilgilerle çelişme iddiası, gerçek bir olayın, bir başkasıyla çelişmesi şeklinde değil, akli bir iddia olarak ileri sürülmüş olabilir. İbn Kuteybe, “Akıl yürütme ve haberin yalanladığı hadis” başlığı altında şu hadisi naklediyor: Hz. Ali şöyle söylemiştir: “Hz. Peygamber beni aralarında hükmetmem için Yemen’c gönderdi. Ona benim Kâdılık hakkında bilgim olmadığını söyledim. Hz. Peygamber eliyle göğsüme vurdu ve “Allahım! kalbine hidâyet ver; lisanını hak üzerinde sabit kıl” diye dua etti. İşte ben o zamandan beri şu meclisime kadar hiç bir hükümde şüphe etmedim”. Bazıları “Bu hadisin doğru olmadığına Hz. Ali’nin çeşitli konularda ihtilaflı fetvalar vermesi ve önce verdiği fetvadan sonra dönmesi delildir” şeklinde itiraz etmiştir.⁴⁵⁸ Hatta Hz. Ali’nin hata ettiğine kendisinden nakledilen bir şiiri de delil olarak zikretmişlerdir.⁴⁵⁹ Bu itirazın yoruma dayalı akli bir iddia olduğu açıktır. Hz. Ali’nin “işte ben o zamandan beri hiç şüphe etmedim” sözünü mutlak bir “ismet/korunmuşluk” şeklinde anlamak, şüphesiz hatalı bir yaklaşımdır. Hz. Ali’nin ilminin genişliği, fetvalarındaki isabet ve Hz. Ömer gibi görüşlerinin isabetiyle bilinen sahâbîlerin bile ona müracaat etmesi yukarıdaki sözün doğruluğu için yeterli bir delildir.⁴⁶⁰

455 Buhârî, Fedâilü ashâbi’n-Nebî, 9; Tirmizî, Menâkıb, 20; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

456 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 154.

457 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 155; Câhız’ın bu rivayete yönelttiği diğer tenkitler için bk. amlf., *el-Osmâniyye*, s. 155 vd.

458 Meselâ o, çocuk doğurmuş cariyelerin satılmasını caiz görmüştür. Dinden dönenleri yakarak öldürmüş, daha sonra da bu uygulamasından pişman olmuştur bk. Buhârî, İstîtâbetü’l-mürteddîn, 2. Diğer örnekler için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 109, 110.

459 “Öyle bir yanlışlık yaptım ki düzeltmedim. Bundan sonra akıllı davranacak ve hep öyle olacağım. Farklı ve dağılmış görüşleri toplayacağım” Bu şiirinde Hz. Ali, hakem olayında hata yaptığını kendisi kabul etmektedir. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 110.

460 bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 110-112.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz: Kesin tarihî bilgi, belge ve kalıntılarla çelişmesi durumunda hadis illetli kabul edilir. Ancak geçmiş milletlerle ilgili haberlerde, Tevrat ve İncil'in güvenilir bilgi kaynakları olmaması, bu dönemle ilgili bilgilerde teferruatın bilinmemesi gibi sebeplerle hadisin hemen reddine gidilmez. Ayrıca Hz. Peygamber yalnızca konunun bizim için önemli olan kısmını zikretmiş, bazı kısımları ise tebliğ açısından bir fayda sağlamadığı gerekçesiyle atlamış olabilir. Nitekim kendisine "Ka'be ile Mescid-i Aksâ arasında kaç sene vardır?" şeklinde soran Ebû Zerr'e "Kırk sene vardır. Namaz vakti seni nerede yakalarsa, orada namazını kıl, orası mesciddir" buyurarak onun dikkatini tebliğ açısından önemli olan başka bir yöne çekmiş, sorunun cevabını teferruatlı bir şekilde vermekten kaçınmıştır. Bazı çelişki iddiaları ise aklî bir kurguya dayandığı için bu iddialar da kişiye ve bakış açısına göre farklılık arz etmektedir. Bu iddialar karşısında da, Hz. Ali'nin "Resûlullah (s.a.s.)'ın hadislerini, en uygun en takvalı ve istikametli bir şekilde yorumlayın" sözüyle belirttiği ihtiyatlı tavır benimsenmesi kanaatimizce en uygundur.

İkinci Bölüm

**TECRÜBİ BİLİMLER ALANINDA
HADİSİN BİLGİ DEĞERİ**



Bu başlık altında duyular ile elde edilen bilgiler, yani duyular üzerinde durulacaktır. Önce tecrübi delillerin değeri ele alınacak, özellikle hicri III. yüzyılda basit görme (müşahade) ve gözlem gibi tecrübi delillerin değeri üzerinde durulacaktır. Daha sonra, sünnetin dünyevî diye nitelenen meselelerde ve tecrübi alanda delil olması üzerinde durularak, o dönem âlimlerinin sünnetin hücciyetinin kapsamına yaklaşımı belirlenmeye çalışılacaktır. Son kısımda ise tecrübi konulardaki hadisler üzerinde durularak bunlara yöneltilen tenkitler değerlendirilecektir. Yaklaşık bin yüz yıl önceki dönemin ilim anlayışını esas alınarak yapılan tenkitlerin incelenmesi neticesinde iddia edildiği gibi tıp ve benzeri konulardaki hadisler o dönemin hakim tıp ya da fen bilimleri geleneğinin etkisiyle mi uydurulmuştur, yoksa o gelenele çatıştığı için eleştirilen hadisler var mıdır? Muhaddisler ve Sünni bilginler bu tür gerekçelerle eleştirilen hadisler hakkında nasıl bir tutum izlemişlerdir.

1. GÖZLEMİN DEĞERİ

Dış dünyada olup biten bütün fiziksel ve iç dünyamızda meydana gelen bütün ruhsal objeler duyuların bilgi alanıdır.⁴⁶¹ Ancak duyular daha

⁴⁶¹ Özcan, *Mâtürîdî*, s. 48.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

ziyade eşyanın fiziksel yönünü anlamada hüccettir.⁴⁶² Duyu idrâklerinin akılla idrâki imkânsızdır. Ayrıca duyu idrâklerinin de oldukça sınırlı olduğu her duyunun ancak kendine uygun belirli bir varlık alanını idrâk edebileceği de unutulmamalıdır.⁴⁶³ Beş duyu ile kazanılan bilgiler insanda ıztırâî ilim hâsıl ederler.⁴⁶⁴ Bazı cahiller ve şüpheciler “iyân dışında her şeyden şüphe etmelidir” diyerek, bilgiyi duyulara hasretmek istemişlerdir.⁴⁶⁵ Zındıklar ve bazı felsefeciler de bu iddiayı öne sürmüşlerdir.⁴⁶⁶ Ancak ehl-i ilmin çoğunluğu, beş duyunun ilim yollarından yalnızca birisi olduğunu, bunun yanısıra haber-i sâdık ve akıl yürütmenin de güvenilir bilgiye ulaştırdığını söylemişlerdir.⁴⁶⁷

A. Müşahade (Duyum)

İslâm kelâmcıları, duyuları bilgi kaynaklarından olarak kabul etmişlerdir. Hatta ilk dönemlerde özellikle Mu'tezile kelâmcıları ilmin iki kaynağı olduğunu birisinin akıl diğgerinin de duyu olduğunu söylemişlerdir. Bu tasnifte, haberler de duyu delilinin içinde mütalaa edilmiştir. Çünkü, haber de neticede işitme duyusu tarafından öğrenilen bilgidir. Ancak muahhar dönemlerde vahyi de (haber-i resûl) kapsamı maksadıyla haber ayrı bir ilim kaynağı olarak kabul edilmiştir. Nitekim ilk Sünnî kelâmcılardan İbn Kuteybe duyu hakkında “Haberler hatalı nakledilmiş olabilir; halbuki “iyân/müşahade”den şüphe edilmez”⁴⁶⁸ demiştir. İlk dönemlerde daha çok “iyân/müşahade” kelimesi kullanılmışsa da sonraki kelâmcılar his, hâsse ve onun çoğulu olarak da havâs kelimelerini tercih etmişlerdir.⁴⁶⁹ Matürîdî, bu iki kelime arasındaki ilgiyi “iyân, hislerle meydana gelen şeydir”⁴⁷⁰ şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda, insanın beş duyusu (havâs-ı hamse) ile elde edilen izlenimlere iyân denilmektedir ki, Türkçe’de bu kelimenin karşılığında duyum kelimesini kullanabiliriz.

462 Câhız, *Hayevân*, I, 207.

463 Turhan, *Âmirî*, 170, 171

464 Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rîfe*, s. 51.

465 Câhız, *Hüccetü'n-nübüvve*, 247.

466 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 97.

467 Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rîfe*, s. 51.

468 İbn Kuteybe, *el-İbtihâf fi'l-lafz*, s. 42.

469 Neseî, *Tebîra*, s. 24 vd.

470 Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 7.

İslâm âlimleri beş duyu ile elde edilmiş bilginin (duyum) bağlayıcı olduğunu kabul etmişlerdir. Gözlem neticesinde elde edilen bilgiler ilk dönemlerden itibaren bütün müslümanlar tarafından muteber kabul edilmiştir. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* 'de hadislere yöneltilen "iyân/duyum" a aykırılık iddialarını sert bir şekilde tenkit eden⁴⁷¹ İbn Kuteybe, zaman zaman "iyân"ın kesin bilgi verdiğini belirterek, gerçekte duyuma karşı olmadığını, hadisin duyu verileriyle çeliştiği iddialarını kabul etmediğini ortaya koymuştur. Hatta o, bazı hadislerin yorumunda gözlemden oldukça istifade etmektedir.⁴⁷² Ancak müşahede ve gözlemin bize her konuda yeterli bilgi veremeyeceğini bazı konuların yalnızca vahiyle bilinebileceğine dikkat çekmiştir. Bu nedenle o, fizik ötesi gerçeklerin müşahade edilmedikleri gerekçesiyle tenkit edilmesini kınamaktadır. Meselâ, sihri kabul etmeyenlere, şöyle hitap eder:

"(Sihir) öyle bir şeydir ki, biz ona kıyas ve akıl deliliyle inanmıyoruz. Biz sihrin gerçek olduğuna kutsal kitaplar, peygamberlerin haberleri ve her devirdeki insanların sihrin varlığında ittifak etmiş olmaları sebebiyle inanıyoruz. Ancak (yalnızca) akıl yürütmenin gerekli kıldığı, kıyasın delalet ettiği, müşahade ettikleri ve gördükleri şeye inanan şu küçük topluluk sihre inanmamaktadır."⁴⁷³

Mu'tezile kelâmcıları duyum bilgisine önem vermişler; akîl istidlâlin doğru haberler ve duyularla elde edilen bilgilere dayandığı takdirde sağlıklı neticelerinin ortaya çıkacağını söylemişlerdir.⁴⁷⁴ Ancak onlar, kesin haber ve duyu deliliyle kazanılan bilgileri aynı seviyede değerlendirmiş, bu iki yolla öğrenilen bilgileri de aklın değerlendireceğini iddia etmişlerdir.⁴⁷⁵ Mu'tezile bilginleri, gözlem-akıl ilişkisi konusunda muhtemelen Yunan akılcılarının yolunu izleyerek gözleme fazla itibar etmemişlerdir.⁴⁷⁶

471 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 94;

472 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 81.

473 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 125.

474 Câhız, *Hüccetü'n-nübüvve*, s. 225, 226.

475 Câhız, *Hayevân*, I, 207.

476 Doğa bilgisi konusunda gözleme gerek olmadığı görüşünde olan Platon kesin bilginin "salt akıl ve zeka" ile elde edilen bilgi olduğunu şu sözlerle belirtmektedir: "Kişi ister göklere hayret dolu gözlerle baksın, ister yeryüzünde gözleri kamaşsın, duyuşal yoldan bir şey öğrenemez; çünkü bu tür bir şey bilime konu değildir. Gözlemlerle bir şey öğrenmeye kalkışanın ruhu yukarı değil aşağı yöneliktir; bu kişi ister denizleri aşsın, ister karada dolaşsın;

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Mu'tezile içerisinde tabiat bilimleri ile ilgilenen Nazzâm gibi bazıları, duyularla elde edilen bilginin zaruri/kesin bilgi olduğunu, haber ve istidlalle ise zaruri bilginin elde edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁴⁷⁷ Nazzâm'ın tabiat bilimlerindeki ihtisası bilinmektedir. Hatta İslâm dünyasında tabiat bilimleri ile ciddi şekilde ilgilenen ilk kişinin Nazzâm olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim onun talebesi Câhız'ın eserlerindeki tabiat ve hayvanlarla ilgili zengin malumat da bize bu konuda yeterli bir kanaat sunmaktadır. Zaman zaman hocası Nazzâm'ı eleştiren Câhız, onun akıl yürütmelerini tenkit etmekte; ancak, onun naklettiği haberlere ve gözlemlere önem vermektedir. Nitekim o, şöyle der: "Biz duyduğunu veya gördüğünü anlatınca Nazzâm'ın sözünden şüphe etmeyiz."⁴⁷⁸ Bütün bunlara rağmen, Nazzâm'ın Mu'tezile'nin şiddetli bir şekilde tenkit ettiği Dehrîlerin determinist görüşlerini benimsediği de söylenemez. Zira onlar, mutlak deterministlerin iddia ettiği "yalnızca gözlemin kesin bilgi verdiği" şeklindeki yaklaşımı kabul etmemektedirler. Muhtemelen Nazzâm ve talebesi Câhız'ın gözleme verdiği önem biraz abartılmıştır.

Basit, methodsuz her insanın algılayabileceği bir görüş neticesinde tesbit edilen aykırılıklara örnek olarak şu hadis gösterilebilir: "Yüzyıl sonunda yeryüzünde nefes alıp veren hiç bir canlı kalmaz". İbn Kuteybe bu hadisi "Müşahadenin (ıyân) yalanladığı hadis" başlığı altında ele almış ve "Bu hadis müşahede ile açıkça bâtıldır. Çünkü biz üçyüzcü seneye yaklaştık, şimdi insanlar eskisinden daha çoktur"⁴⁷⁹ şeklinde hadise itiraz edildiğini kaydetmiştir. Bu basit görüşe (müşahede) dayanan aykırılığın hadiste bulunmadığı ise hadisin farklı rivâyetlerinden ve Hz. Peygamber'in hadislerindeki mânaları çok iyi bilen Hz. Ali ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin hadis hakkındaki şu yorumlarından anlaşılmaktadır:

Nuaym b. Decâce, "Ali (r.a)'ın yanında oturuyordum, Ebû Mes'ûd geldi. Ali, ona sesini yükselterek şöyle hitap etti: "Ey Füreyc! Sen insanları ümitsizliğe düşürüyorsun". Ebû Mes'ûd "Ben onlara ileride

ister yüzün, ister sırt üstü yatsın durum değişmez". Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 30.

477 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 94; Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, s. 16.

478 Câhız, *Hayevân*, IV, 320.

479 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 79; bk. Tahâvî, *Müşkil* I, 347-351 (bab nr. 61). Her ikisinin tevilleri de aynıdır. İbn Kuteybe "hadiste bir kelime düşmüş olması gerekir" derken, Tahâvî hadisin başka rivâyetini yeni bir isnâd ile zikrederek İbn Kuteybe'nin tahminle yorumladığını farklı bir rivâyetle ispat etmektedir.

her şeyin kötü olacağını söylüyorum” deyince, Ali “Bize Resûlullah (s.a.s.)’den “yüz yıla” ilgili ne duyduğunu rivâyet et” dedi. Bunun üzerine Ebû Mes’ûd “Ben Resûlullah (s.a.s.)’in şöyle buyurduğunu işittim: “Yüz yıl sonra ,yeryüzünde hareket eden bir canlı kalmaz” dedi. Ali (r.a), “hata ettin, ilk fetvanda hata ettin. Bu sözü Resûlullah (s.a.s.), o gün yaşayan insanlar için söylemiştir. Rahatlık ve sevinç ancak yüz senesinden sonradır” dedi.⁴⁸⁰

Hz. Ali’nin hadis hakkındaki yorumundan Resûlullah (s.a.s.)’in bu sözüyle bütün insanları değil o gün yeryüzünde yaşayan insanları kastettiği anlaşılmaktadır. Hadisin peşine Hz. Ali’nin “Rahatlık ve ferec yüzden sonra olur” sözünü ilâve etmesi de onun, Peygamber (s.a.s.)’in Ebû Mes’ûd’un vâkıf olamadığı bir sözünü duyduğunu, hadisi tam ezberlediğini göstermektedir. Binaenaleyh bu ilave sözle Hz. Peygamber’in yalnızca muasırı olan insanların faniliğini anlatmak istediği ortaya çıkmaktadır.⁴⁸¹ Keza bu hadisin mahfûz rivâyetleri incelendiğinde, hatalı anlamaya müsait bir ifade olmadığı görülecektir. Bunlardan birinde İbn Ömer (r.a) şöyle söylemiştir: “Resûlullah (s.a.s.) hayatının sonlarına doğru bir gece yatsı namazını kıldırdı. Selam verince ayağa kalkarak “Şu gecenize ne dersiniz? Şüphe yok ki, bu günden itibaren yüz senenin başında **bugün yeryüzünde olanlardan** hiç kimse kalmayacaktır” buyurdu.⁴⁸² İbn Ömer bu hadis hakkında demiştir ki: Halk konuştukları sözlerde Resûlullah (s.a.s.)’in bu yüz sene hakkındaki sözünün (anlamında) hataya düştüler. Resûlullah “ancak **bugün yeryüzünde olanlardan** kimse kalmayacak” dedi. Bu sözüyle o, yaşadıkları asırdaki insanların (takriben) yüz yıl sonra geçip gideceğini, insanların faniliğini anlatmak istemiştir.⁴⁸³

Benzer bir rivayet de, Avn b. İmâra’nın (ö. 212/827) naklettiği “Âyetler (Kıyâmet alâmetleri), iki yüzyıldan sonradır” hadisidir.⁴⁸⁴ Bu hadis

480 Tahâvî, *Müşkil*, I, 347; ayrıca Tahâvî, hadisin Hz. Ali’nin yorumunu destekleyen beş ayrı rivayetini nakleder bk. *Müşkil*, I, 348-350.

481 Tahâvî, *Müşkil*, I, 348.

482 Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 217; Buhârî bu hadis “Bâbu’s-semceri fi’l-ilm” (gece ilim talep etmek) babında zikretmiştir bk Buhârî, İlim, 42; Buhârî bu hadisle Hz. Hızır’ın vefat ettiğiine işaret etmek istemiştir bk. Aynî, *Umdetü’l-kârî*, II, 143.

483 Müslim, Fedâilu’s-sahâbe, 217; hadisin tevili için bk. İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 79; İbn Hacer, *Feth*, I, 319, 320.

484 İbn Mâce, Fiten, 28.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

hakkında İmâm Buhârî, “İki yüz yılı geçti, ancak âyetlerden de bir şey gerçekleşmedi” diyerek bu rivayeti eleştirmiştir.⁴⁸⁵ Ancak bu hadis yalnızca, bu tür bir müşahedeye istinat edilerek tenkit edilmemiştir. Bu rivayetlerin isnâdı, hadisçiler tarafından zayıf kabul edilmiş; hatta mevzû olduğu öne sürülmüştür.⁴⁸⁶ Nitekim Dârakutnî de, bu konudaki rivayetlerin hiç birinin sahih olmadığını belirtmiştir.⁴⁸⁷

Mu'tezile kelâmcıları ve felsefeciler, bazı hadisleri iyân'a aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir. İbn Kuteybe, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunları, yalnızca gördüklerine inandıkları ve melekût âlemini şahadet âlemi gibi tasavvur ettikleri için tenkit etmektedir. Tahâvî de *Şerhu müşkili'l-hadis* 'de “iyân”ın reddettiği hadisler” denilerek hadislere yöneltilen iddiaların cahiller tarafından dile getirildiğini söylemektedir.⁴⁸⁸ Bu ifadelerden hadisleri yukarıdaki mülahazalarla reddedenlerin, felsefeciler, bazı Mu'tezile kelimcileri ve dini duyguları zayıf bazı cahiller olduğu anlaşılmaktadır. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.)'den “Adem oğlunun “acbü'z-zeneb”i hariç bütün bedenini toprak yer” mânasında sahih hadisler rivâyet edilmiştir.⁴⁸⁹ Bu konuda “müşahede bu hadisleri reddediyor, çünkü ölülerin kabirleri açılınca ve insan vücudu yandığında geriye hiç birşeyin kalmadığını görüyoruz” denilerek⁴⁹⁰ hadisler reddedilmiştir. Bu kabil bir iddiayı bazı cahillerin dile getirmesi pekâlâ mümkündür.⁴⁹¹ Çünkü, basit müşahedelere dayanan bu tür iddialar için derin bilgi sahibi olmak gerekli değildir. Hatta bazı âlimler, gerçekten geride bir şey kalmadığı iddiasını varsayarak, hadisi “acbü'z-zeneb” dahil insanın bütünüyle yok olacağı şeklinde de tevîl etmişlerdir.⁴⁹² Ancak, hadisin diğer rivayetleri incelendiğinde⁴⁹³, bu yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁹⁴ Hadisin bir başka rivayetinde Resûlullah (s.a.s.), “acbü'z-zeneb”in “hardal tohumu gibi” olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁵ Bu hardal tohumu gibi ifade-

485 Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, V, 369.

486 bk. Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, V, 369 (dipnot); İbn Mâce, Fiten, 28 (hâşiye).

487 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâbiye*, II, 855.

488 Tahâvî, *Müşkil*, I, 350.

489 Buhârî, Tefsîr, 4; Müslim, Fiten, 143.

490 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 60, 61.

491 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 61.

492 bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 413.

493 Müslim, Fiten, 143.

494 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 413.

495 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV, 412. Rıfat Fevzî, *Sahîfetü Henmâm b. Münebbih*, s. 274.

sinin de küçüklükten kinaye olduğu açıktır. Tahâvî'nin dediği gibi “Bu parçayı biz gözlerimizle göremesek de, Allah Teâlâ'dan da gaip olması mümkün değildir.”⁴⁹⁶

Yine buna benzer bir iddia da “Kur'an bir deriye konulsa, sonra da ateşe atılsa; ateş onu yakmazdı”⁴⁹⁷ hadisi hakkında öne sürülmüştür. Bu iddianın ardında “ateşin mushafları yaktığının müşahedesi” yatmaktadır. İbn Fûrek bu hadisi şu şekilde izah etmiştir: Bu hadis-i şerifte Kur'an'ın ateşe atılmasıyla, hükmünün iptal edilmeyeceği ve yok edilemeyeceği anlatılmak istenmiştir. Ateşte yalnızca kağıt ve mürekkep yanacaktır. Bunun benzeri bir ifade de “Muhakkak ki ben sana suyun yıkayamayacağı bir Kitap indireceğim” kudî hadisidir.⁴⁹⁸

Yine benzeri bir iddia da şu hadis hakkında öne sürülmüştür: “Tek başına seyahat eden yolcu şeytandır; iki kişi olan şeytandır; üç kişi ise, bir kafildir.”⁴⁹⁹ Bu hadis-i şerif hakkında da şu şekilde bir itiraz dile getirilmiştir: “Bir kişi seyahat ederken nasıl şeytan olur? Hadis ancak, Hz. Peygamber'in o kişinin (kötülükte) şeytan menzilesinde olacağını veya (gerçekten) şeytana dönüşeceğini kastetmesi şeklinde anlaşılabilir. Bu iki şekilde olması ise mümkün değildir.”⁵⁰⁰ Birinci ihtimalin akıl, ikinci ihtimalin ise gözlem açısından mümkün olmadığı aşikârdır. Halbuki bu hadiste, tek başına yolculuk yapana şeytanın daha kolay vesvese vereceği; hırsızların ve vahşi hayvanların tehlikesine maruz kalacağı anlatılmak istenmiştir.⁵⁰¹

B. Metodlu Gözlem

Câhız'a göre, tecrübe iki kısımdır: Birisi, kişi bildiği bir şey yardımıyla diğer bir şeyi sınar (deney) ve böylece onun hakkında bilgi sahibi olur. İkincisi ise, bazı şeylerin duyularla gayr-ı iradî olarak öğrenilmesidir. Her iki şekilde öğrenilen bilgiye de tecrübî bilgi denilir.⁵⁰² Câhız, ilk cümlesi

496 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 61.

497 Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'an*, I.

498 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 284; hadisin diğer tevilleri için ayrıca bk. a.mlf., *Müşkilü'l-hadis*, s. 283-286; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 133.

499 Ahmed b. Hanbel, II, 186, 214.

500 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 113.

501 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 113.

502 Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, s. 63.

ile açıkca deney ve tümevarım metodunu tanımlamaktadır. Bu metodlar neticesinde kâinat hakkında varılan en önemli ilke, sebep-sonuç ilişkisi, yani nedensellik ilkesidir. Bu durumda metodlu gözlemi iki yönden incelemek mümkündür. İlk olarak, kâinata bulunduğu öne sürülen “nedensellik” ilkesi ele alınacaktır. İkinci olarak da, söz konusu nedensellik ilkesinin dayandığı “tümevarım” yöntemi üzerinde durulacaktır.⁵⁰³

a. Nedensellik/İlliyet

Rivayet asrı diye adlandırdığımız hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan yaklaşımlardan birisi de, illiyetçi (nedenselci) yaklaşımdır. Buna göre eşyada sebep-sonuç ilişkisi zorunludur.⁵⁰⁴ Nedensellik ilkesinin İslâm dünyasında ilk defa Ebû'l-Huzeyl tarafından gündeme getirildiği öne sürülmüştür.⁵⁰⁵ Ayrıca Nazzâm ve talebesi Câhız da tabiat olaylarını zaman zaman sebep-sonuç bağlamında ele almış; muhtemelen bu nedenle de tabiattaki düzene aykırı gözükken kevnî mucizelerden ziyade, istikbal haberlerini peygamberlik delili olarak kabul etmişlerdir.

Eşyada mutlak mânada bir nedensellik bulunduğu Antik felsefede şüpheciler, ortaçağ felsefesinde Gazzâlî ve Yeniçağ felsefesinde ise Hume tarafından tenkit edilmiştir.⁵⁰⁶ Kant'ın, nedensellik ilkesinin “a priori” olarak kişinin doğasında bulunduğu şeklindeki iddiası, Kant'ın Newton fiziğine kâinat hakkındaki bilgilerimizin eriştiği en son aşama gözüyle bakmasından kaynaklandığı ileri sürülerek eleştirilmiştir.⁵⁰⁷ Bugün artık nedensellik (illiyet) ilkesine dayanan ve ilmin başlıca şartlarından biri kabul edilen determinizmin bilginler arasındaki anlaşma ve uzlaşmadan doğan bir postülat değerinin bulunduğu görüşü benimsenmektedir.⁵⁰⁸ Bazı felsefeciler, tümevarım metodunun eksikliğini, kâinattaki genel ve sabit kanunlarla, yani nedensellik kanunu ile açıklamaya çalışmışlardır.⁵⁰⁹ Ancak, Hilmi Ziya Ülken'in de ifade ettiği gibi, bu tümevarım problemini halletmez. Bu an-

503 Nedensellik tümevarım ilişkisi için bk. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 83 vd.

504 Nedensellik hakkında bilgi için bk. Hacıkadıroğlu, *Bilgi Felsefesi*, s. 19-46.

505 Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 296-300.

506 Aster, *Bilgi Teorisi*, s. 138 vd.

507 bk. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s. 37 vd. Ayrıca bk. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 53.

508 Ayasbeyoğlu, “Kur'an'da Akıl”, s. 49.

509 Aster, *Bilgi Teorisi*, s. 138; Ülken, *İlim Felsefesi*, I, 210.

cak bizi bir şeyi yine kendisiyle açıklamak gibi bir iddiayı ispatlamaya götürür.⁵¹⁰ Çünkü, nedensellik kanununun doğru olduğunu nereden biliyoruz? sorusuna verilen cevap “gözlem ve tümevarım ile” olacaktır.⁵¹¹ Gazzâlî’ye göre tabiattaki olaylarda sebeple netice arasındaki bağlantının zorunlu olmadığını ve belli bir sebepten sonra belli bir neticenin doğacağını kimse iddia edemez. Allah bir gün bu alışılmış bağlantıları başka türlü de yaratabilir.⁵¹² Gazzâlî’nin bu izahıyla peygamberlerin mucizeleri de teorik açıdan sağlam bir temele oturmuş olmaktadır.

İlk anda nedensellik kanununa aykırı gözüktüğü için kimi Mu’tezile bilginleri, varlıkların yaratılışıyla ilgili bazı hadisleri reddetmişlerdir. Halbuki bahse konu olan hadislerde anlatılan ilk yaratılıştır. Allah Resûlü (s.a.s.), insanların zihinlerini meşgul eden ilk yaratılışla ilgili bilgileri vahiyle bildirmiştir. İlk yaratılıştaki, yaratılış kanunlarının farklı olması da imkân dahilindedir. Mesela, “Develerin şeytanlardan yaratılması”⁵¹³ hadisinde, yaratılışın başlangıcında, şeytanlarla develerin aynı cinsten yaratılmış olduğu bildirilmektedir. Hadisin başka bir rivayetinde de “Develer, şeytanın yaratıldığı taraftan veya yönden yaratılmıştır” buyurulmuştur.⁵¹⁴ Hadisin tamamına bakıldığı zaman Hz. Peygamber’in deve ağıllarında namaz kılmayı yasakladığı ve yukarıdaki sözü söylediği görülmektedir. Bu durumda Peygamberimiz (s.a.s.)’in, namaz esnasında develerin insanlara zarar verebileceğini anlatmak ve deve ağıllarında namaz kılmaktan insanları sakındırmak için yukarıdaki tabiri mecazen kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak meselenin bu yönünü düşünmeyenler “Hz. Peygamber develerin develerden, sığırların sığırlardan yaratıldığını bilir” şeklinde itiraz etmişlerdir. Onlar, bu iddialarıyla, söz konusu hadisin tabiattaki “illiyet” kanununa aykırı olduğuna işaret etmek istemişlerdir.

510 Ülken, *İlim Felsefesi*, I, 210, 211.

511 Aster, *Bilgi Teorisi*, s. 139.

512 Çubukçu, *Gazzalî ve Şühpeçilik*, s. 86.

513 İbn Mâce, Mesâcîd, 12; Ahmed b. Hanbel, V, 54, 55, 57.

514 Kelâmcılar, develerin ağıllarında namaz kılınmasını nehyeden hadisi teabüdü bir emir olması münasebetiyle kabul etmişler “Ancak, bu hükmü, develerin şeytanlardan yaratılması (sebebine) bağlamanıza gelince, biz Hz. Peygamber’in de sığırın sığırdan, atın attan, arslanın arslandan, sineğin sinekten yaratıldığını bildiği gibi, devenin de deveden yaratıldığını bildiğini biliyoruz” diyerek hadisin ikinci kısmına itiraz etmişlerdir. bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 97.

b. Tümevarım

Hadislere yöneltilen işkâl iddialarının bir çoğu gerçekte “nazar/akıl yürütme” deliline dayanmaktadır. Akıl yürütmenin bilindiği gibi üç önemli yöntemi bulunmaktadır. Tümdengelim, tümevarım ve temsil/kıyas. Akıl yürütmede en kuvvetli yöntem tümevarımdır. Ancak, tümevarım, daha ziyade tecrübî meselelerde, yani fen bilimleri ile ilgili konularda kullanılmıştır. Gözlem, tecrübe ve deneyden genel hallere yükselmek tümevarımın temel görevidir.⁵¹⁵

Bu metod bir çok açıdan tenkit edilmiştir.⁵¹⁶ Tümevarımın geçerliliğini kanıtlama girişimi, tümevarımın geçerliğini baştan kabul etmeyi gerektirir. Bilimin tümü tabiatın düzenliliğini varsaymaktadır, oysa bu varsayımı doğrulamanın herhangi bir yolu yoktur. Gözlemle kanıtlanamaz, çünkü gelecek olayları gözlemleyemeyiz. Mantıkla akıl yürütülerek de kanıtlanamaz. Çünkü fizik yasalarının geçmişte geçerli olduklarının anlaşılması bulunması, mantıkça gelecekte de geçerli olacakları anlamına gelmez. Ayrıca fizik yasaların dayandırıldıkları gözlemler ne denli çok olursa olsun mantıkça bu yasaların gelecekte de geçerli olmasını gerekli kılmaz.⁵¹⁷ Tabiat olaylarında değişmez kanunlar olduğunu söylemek demek, sınırlı gözlemlerimizde tespit ettiğimiz olaylar arasındaki ilişkilerin sınırsızca, yani kendi tecrübe alanımızın ve hayatımızın dışında da devam ettiğini ve edeceğini kabul etmek demektir. Fakat sınırlı tecrübeden sınırsıza ait hükümler çıkarmanın her zaman mümkün olmadığı açıktır.⁵¹⁸ Ayrıca “Tümevarım metodu düşüncenin mekanikleştirilmiş sürecidir” denilmiş ve bu yöntemin gerçekte zihinsel yetenekleri öldüren bir “inanç” olduğu öne sürülmüştür.⁵¹⁹ Yine bilimsel açıdan olayları izah etmede yetersiz kaldığı öne sürülerek sınırlı bir tümevarımın kabul edilmesinin daha doğru olacağı söylenmiştir. Buna göre, tümevarım, araş-

515 Ülken, *İlim Felsefesi*, I, 206. Tümevarım hakkında bilgi için bk. Hacıcadıroğlu, *Bilgi Felsefesi*, s. 107-133; Tümevarım problemi ve tümevarım problemi hakkındaki çözüm önerilerinin değerlendirmesi için bk. Warburton, *Felsefeye Giriş*, s. s. 129-141.

516 bk. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 51 vd.

517 Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi*, s. 19. Tümevarım probleminin çözümünde Tevhid eksenli bir önceri için bk. Bouguenaya, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, s. 67 vd.

518 Ülken, *İlim Felsefesi*, I, 210 vd.

519 Bakar, “İslami Bilimde Metodoloji Sorunu”, s. 107.

tırmacıyı ancak aklî ihtimallere ya da akla uygun inanışlara götürebilir.⁵²⁰ Her zaman kesin bilgilere ve sarsılmaz inançlara ulaştırmaz.⁵²¹ Gerçekte, bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçasıdır ve herşeyi açıklamaya yeterli olmamaktadır. Metodlu gözleme dayanan bilimsel açıklama, geniş açıklama faaliyetinin sadece bir parçası olarak düşünülmelidir.⁵²² Hatta bugün Empiristler (duyumcular) içinde bile “verilerle kesinkes doğrulanma”yı esas alan “dar açılı” bir tecrübeciliği kabul edenlerin yanında, “iç-duyum”un varlığını benimseyen geniş açılı bir tecrübecilik de vardır.⁵²³

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda tabiat hakkındaki bilgiler “felsefe” başlığı altında incelenmiştir. Tabiatçı düşünürler tümevarım metoduna önem vermişlerdir. Ünlü hekimlerden Ebû Bekr er-Râzî (ö.313/925), tümevarımı ilmi bilgiye ulaşmak için en emin yol saymıştır.⁵²⁴ Yine bu dönemde “gözlem” felsefenin açıklama metodu olarak kabul edilmekte ve dinî açıklamadan ayrı olduğu düşünülmektedir. Gerçekten de gözlem, her zaman fen bilimlerinin değişmez metodu olmuştur. İbn Kuteybe'nin “sineğin zehiri” hakkındaki hadisi izah ederken söyledikleri bunu teyit eder mahiyettedir: “Biz dinî açıklama yolunu bırakarak, felsefe ile ve ona bağlı olarak da “ıyân/duyum” ile (olayları) açıklamaya çalıştığımız zaman bile, hayvanların ve böceklerin anlama kabiliyetlerinin olmadığını söyleyemeyiz. Nitekim görüyoruz ki, bazı böcekler, yaz günü küçük tohumları kış için biriktiriyorlar.”⁵²⁵ Tahâvî de bir hadisin farklı rivayetini tenkit ederken, onun zayıf olduğunu belirttikten sonra, ayrıca “ıyân/müşahede” ile de bu mânanın doğru olmadığını bileneceğini söyler.⁵²⁶

Câhız, gözleme ve tabiat araştırmalarına önem veren bir kelâmcıdır. Hatta bu nedenle, felsefecilerin, özellikle de tabiatçıların görüşlerini ve metodlarını benimsediği için, eleştirilmiştir.⁵²⁷ Meselâ o, siyah köpeklerin

520 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir*, s. 81.

521 Hamdi Yazır, *Hak Dini*, II, 1041 vd.

522 bk. Aydın, *Din Felsefesi*, 119.

523 Aydın, *Din Felsefesi*, 119.

524 Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphelilik*, s. 53.

525 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 150vd.

526 Tahâvî, *Müşkil*, I, 440.

527 İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 175.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

öldürülmesi ile ilgili hadisi yorumlarken, bu gözlem metodundan istifade etmektedir:

“Siyah köpeklerin öldürülmesi hakkında hadis vardır. Çünkü köpeklerin azgınları çoğunlukla siyahtır. Onlar nefislerine galip gelmişlerdir. Yeryüzündeki inek, öküz, eşek, at, köpek, ve insan gibi varlıkların hepsinde siyahlar yaratılış ve sinir bakımından daha sağlam; kuvvet ve sabırda da daha üstündür.”⁵²⁸

Gözleme dayanarak hadise ilmî açıklama getirilmeye çalışıldığı gibi, bazan da yine aynı metotla bir kısım hadisler reddedilmek istenmiştir. Nitekim, hayvanlarla ilgili bir hadis hakkında yapılan tenkitlerde, o hayvanın hareketlerindeki düzen ve sıranın, bir hadiste hatalı beyan edildiği tezi öne sürülmüştür. Meselâ, “Sizden biri secde ettiği zaman, devenin çömeldiği gibi çömelmesin. Ancak, önce ellerini sonra dizlerini yere koysun”⁵²⁹ hadisinin imkân dışı bir şeyi emrettiği yani “muhal” olduğu öne sürülmüştür. Çünkü hadiste, secde ederken deve gibi çömelmemek emredilmiştir; bilindiği gibi deve ellerinin üzerine çömelir. Sonra hadiste bu sözün peşine “lâkin dizlerinden önce ellerini yere koysun” denilmiştir. Böylece ilk cümle ile yasaklanan husus, son cümle ile emredilmiş olmaktadır.⁵³⁰ Bu hadiste bir şey aynı anda hem nefyedilmiş hem de emredilmiş olmaktadır denilerek, hadise itiraz edilmiştir. Halbuki, burada önemli olan diz kelimesidir. Dilciler de dört ayaklı hayvanlarda dizlerin ön ayaklarda olduğunu söylemişlerdir.⁵³¹ Burada diz denilirken insanlar için ayaklardaki dizler, deve için ise ön ayaktaki dizler kastedilmiş olmaktadır. Hadis-i şerifte insanların, elleri üzerine secde etmesi ve devenin dizleri üzerine çömeldiği gibi çömelmemesi emredilmiştir. Burada üzerinde durulması gereken gerçek ise yere sert bir şekilde inmemektir. Nitekim fakihlerin bir çoğu da önce dizlerin sonra ellerin yere yumuşak bir şekilde konulmasının uygun olduğunu ifade etmişlerdir.⁵³² Tahâvî, hadis hakkındaki iddiayı şöyle cevaplamaktadır:

528 Câhız, *Hayevân*, I, 262.

529 Ebû Dâvud, *Salât*, 136, 137; Darimî, *Salât*, 74.

530 Tahâvî, *Müşkil*, I, 168, 169.

531 Dil alimleri de devenin ve bütün dört ayaklı hayvanların dizlerinin (rükbetân) ön ayaklarında (ellerinde) olduğunu kabul etmişlerdir. Devenin arka ayaklarındaki dizlere ise “urgubân” denilmiştir. bk. İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 433 (RKB md.).

532 bk. Tahâvî, *Şerhu me'ani'l-âsâr*, I, 254-256.

“Biz bu konuda söylenen sözü düşündük ve onu imkân dışı, Resûlullah (s.a.s.)’den rivâyet edilen hadisi ise kusursuz ve mustakîm bulduk. Bütün dört ayaklı hayvanlarda olduğu gibi devenin de dizleri ellerindedir (yani ön ayaklarındadır). İnsanlar ise bunun aksidir, onların dizleri ayaklarındadır. Bu hadiste, Resûlullah (s.a.s.), devenin ön ayaklarındaki dizleri üstüne yere kapandığı gibi, namaz kılanın da secde ederken ayaklarındaki dizleri üstüne yere kapanmasını nehyetmiştir. Allah’a hamdolsun, Resûlullah’ın bu hadisinin, tezat-sız ve kendisinde imkânsızlık bulunmayan sahîh bir söz olduğu böylece ortaya çıkmış olmaktadır.”⁵³³

Hayvanlar hakkında çağına göre derin bilgisi bulunan ünlü Mu’tezile bilgini Câhız, katır ve serçelerle ömürleriyle ilgili bir iddiayı hemen kabul etmediği gibi red de etmemektedir. Ona göre, insanların katırların ömrünün uzun olması ile ilgili ileri sürdükleri sebep doğru da olabilir; ömürlerinin uzun olmasının başka bir sebebi de bulunabilir. Bu hayvanların anılan sebeple ömürlerinin kısa veya uzun olduğunu (kapsamlı bir araştırmaya dayanarak) bilmedikçe, bu konuda kesin bir yargıya varmamız uygun değildir.⁵³⁴ Câhız, oldukça objektif ve ilmi bir tutumla kendisine nakledilen bilgiyi değerlendirmekte, hayvanlar hakkında nakledilen her habere inanmamak gerektiğini vurgulayarak, bilgiye kendisi doğrudan ulaşmadıkça nakledilen haberlerin doğruluğu hakkında yorum yapmaktan kaçınmaktadır. Bu durum onun hayvanlar ve tabiat hakkında gözlem metoduna önem verdiğini göstermektedir. Câhız, aynı metodu hadislere de uygulamakta, bazan gözleme aykırı bulunduğu hadisleri eleştirmektedir. Câhız, Resûlullah (s.a.s.)’in bazı hadislerinin vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmekle birlikte, nakledilen haberlere verdiği epistemolojik değer nedeniyle tenkit ettiği hususlardaki sözlerin gerçekte Hz. Peygamber’e ait olamayacağını iddia etmektedir. Onu böyle düşünmeye sevk eden en önemli âmil de, muhtemelen bilgisine ve akılcı metoduna duyduğu aşırı güvendir. Nitekim o, yine şöyle der:

“Bir kısım kişiler, insanlar böyle biliyor diyerek erkek serçelerin ancak bir sene yaşadığını iddia ederler; halbuki onların bu konudaki bilgisine güvenilmez. Çünkü köylerin çevresinde bir çok serçe bu-

533 Tahâvî, *Müşkil*, I, 169.

534 Câhız, *Hayevân*, V, 223.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

lunur, ancak hiçkimse de ölü bir serçe görmemiştir. Yine (bu konudaki hadise dayanarak) sineğin kırk günden fazla yaşamadığını iddia edenler neredeyse ölü bir sinek görmemişlerdir.⁵³⁵ Ancak onlar, hadise dayanarak böyle söyledikleri için mazurdurlar. Hadisçiler, felsefecilerin kınandığı hususlarla kınanmazlar.”⁵³⁶

Câhız bu ifadelerinde gözleme verdiği önemi vurgulamakta, gözlemlerine dayanarak haberleri tenkit etmektedir. Ancak o dönemin gözlem imkanlarının ne kadar sınırlı olduğu Câhız'ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Felsefecileri gözlemlerle çelişen bilgiler naklettikleri için kınayan Câhız, hadisçilerin bu tür konularda çelişkili haberler nakletmesi durumunda tabii bilimlerin alanında uzman olmadıkları için kınanmayacaklarını ifade etmektedir. O, hadisin bu tür konularda delil olamayacağı görüşünde olduğu için, hadisçileri tenkit etmemiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in bu gibi konularla ilgili sözleri çevresinden duymuş ve nakletmiş olması mümkündür. Bu nedenle tecrübi bilimlerle ilgili hadislerin doğru olması da yanlış olması da mümkündür.

Bazı hadislerin o devirdeki gözlem imkanlarıyla çelişiyor gibi görünen bilgiler ihtiva etmesi hadisin hatalı olduğunu göstermeyeceği gibi, aksine vahiy kaynaklı olduğunun da önemli bir delili kabul edilmelidir. Zira bu tür bilgilerin bugünkü gözlem imkanlarıyla doğrulanması mümkün ise, hadisteki bilginin o devrin kültürünü yansıtmadığı hatta o dönemin kültürü ve bilimiyle çeliştiği için eleştirildiği ortaya çıkmaktadır.

2. GÖZLEME DAYALI KONULARDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

“İslâm, tabiatın bir kitap gibi okunmasını emretmektedir. Çünkü vahiy ve tabiat her ikisi de İlâhî düzeni keşfetme ve anlamaya yarayan âyetlerdir.”⁵³⁷ Tarih boyunca vahiy insanlığın önemli bilgi kaynaklarından birisi olmuştur. İnsan-tabiat ilişkisi hakkındaki önemli bilgiler de peygamberler tarafından bildirilmiştir. Peygamberlere sanat, ziraat, ticaret ve benzeri bir çok dünyevî hususta vahiy indirildiği bilinmektedir. Bu ne-

535 Bu konudaki hadisler için bk. Ebû Ya'lâ, *Müsmed*, VII, 230, 271.

536 Câhız, *Hayevân*, V, 223.

537 bk. Faruki, “Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi”, s. 42.

denle, onlara indirilen vahiyleri dinî-dünyevî şeklinde ayırmak mümkün gözükmemektedir. Zira Kur'an-ı Kerîm'de, dinî ve uhrevî konularda peygamberlere indirilen vahiyler anlatıldığı gibi, Hz. Zülkarneyn'in fütû-hatı, Allah Teâlâ'nın emriyle inşa ettiği set⁵³⁸ ve Süleymân (a.s.)'ın göz kamaştırıcı dünyevî hükümranlığı da anlatılmaktadır.⁵³⁹

Resûlullah (s.a.s.)'e, Kur'an dışında da dinî-dünyevî bir çok konuda vahiy indirildiği bilinmektedir. Öte yandan, Hz. Peygamber'in korunmuşluğunu Kur'an ile sınırlandırmak isteyenler, onun dünyevî konulardaki söz ve fiillerinin diğer insanların söz ve davranışlarından farkının olmadığını iddia etmişlerdir. Böyle bir iddianın benimsenmesi durumunda, insan, tabiat ve uzay hakkında Resûl-i Ekrem'in söylediği sözlerin, -peygamberlik vazifesi ile ilgili olduklarını ayrıca tasrih etmedikçe- bir bağlayıcılığının ve değerinin olmayacağı açıktır. Yine bu durumda kâinat hakkında doğru bilgi öğrenmemizi temin eden bilgi kaynakları ile, söz konusu hadislerin çelişmesinden de bahsedilemeyecektir. Daha baştan, hadislerin bu konularda delil olmadığı öne sürülecektir. Ayrıca yine söz konusu iddianın kabul edilmesi durumunda, Resûlullah (s.a.s.)'in bahsi geçen meselelerde kendi devrindeki ilmî seviyenin ilerisinde beyanlarının bulunabileceği de kabul edilmeyecektir. Dolayısıyla, sünnetin tecrübe ve akıl karşısındaki konumunu incelemeye başlamadan önce, iddia edildiği gibi sünnetin dinî-dünyevî şeklinde sınırlandırılmasının mümkün olup olmadığının araştırılması gerekmektedir. Bu nedenle, öncelikle söz konusu hususun ele alınması uygun bulunmuştur.

A. Dini Bilgi-Dünyevî Bilgi Ayırımı

Tefsir, fıkıh, hadis ve kelâm'ın müstakil bir ilim disiplini halinde ortaya çıkmasıyla birlikte, ilimler tasnif edilmeye başlanmıştır. İslâm dünyasında ilimleri ilk tasnif edenler, felsefecilerdir. Aynı zamanda Mu'tezilî olduğu da iddia edilen felsefeci el-Kindî (ö.260/873)⁵⁴⁰ ilimleri "dinî ve felsefî ilimler" şeklinde ayırmış; ilim kaynaklarını da "aklî-vahyî" veya "beşerî-nebevî" şeklinde gruplandırmıştır.⁵⁴¹ Tabiat bilimlerinde Yunan

538 el-Kehf (18), 83-96.

539 bk. el-Enbiyâ (21), 81; en-Neml (27), 16.

540 O'Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 90.

541 Turhân, *Âmirî*, s. 41, 244, 255 (Kindî, *Resâil*, s. 372'den naklen).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

felsefesinden istifade eden⁵⁴² ünlü Mu'tezile bilgini İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö.231/845) talebesi Câhız, zooloji ve botanik konusunda önemli eserler telif etmiş, bu eserlerinde o günün şartlarında oldukça ilmî metodlar kullanmıştır. Onun bazı eserlerinde “din işleri-dünya işleri” şeklinde bir ayırım yaptığı görülmektedir.⁵⁴³ Muahhar dönem Mu'tezile kelâmcıları da, dünya işleri (umûru'd-dünya) ve din işleri (umûru'd-dîn) kavramlarını kullanmış⁵⁴⁴; ancak peygamberlerin bildirdiği haberlerin her alanda delil olduğunu söylemişlerdir.⁵⁴⁵

Mu'tezile'ye göre dünyevî konularda bilgi ihtiva eden hadislerin diğer insanların sözleri gibi doğru olma ihtimali ve az da olsa hatalı olma ihtimali vardır. Bu durum Hz. Peygamber'in ismetine bir zarar vermez, çünkü Resûlullah (s.a.s.)'den sadır olan “zenb”ler küçüktür ve mağfurdur. Bir va'idi gerektirmediği gibi, velâyeti izale ederek, adaveti de icap ettirmez. Zira Allah Teâlâ, onun geçmiş ve gelecek günahlarını affedeceğini bildirmiştir.”⁵⁴⁶ Yine onlara göre, “Allah seni insanlardan korur”⁵⁴⁷ meâlindeki âyetteki korumanın kapsamına Hz. Peygamber'in bütün sözleri girmez. Hz. Peygamber'in halktan dinlediği birtakım sözleri hata ve yanlışlıklarıyla birlikte nakletmesi mümkündür. Eğer Hz. Peygamber'in bütün hatalardan korunmuş olduğu iddia edilirse ondan “mihnet” (zahmete girme) tamamen düşer. Mihnet düşünce de tâ'at ve ma'siyet söz konusu olmaz. Sevabın büyüklüğü ise tâ'atin büyüklüğü nispetindedir.⁵⁴⁸

İmam Gazzâlî, Mu'tezile kelâmcılarının, Peygamber'in, dünyevî konularla ilgili olsa da, insanların kınayacağı ayıplardan uzak olduğunu kabul ettiğini; ancak, Hz. Peygamber'in bazı re'yelerinin (zann) “salâh”a uygun olmayabileceğini öne sürdüklerini nakletmiştir. Gazzâlî, onların bu görüşlerini şiddetle kınamış ve “Mu'tezile'nin bu görüşü kabul edilemez. Allah'ın onu her işinde kullarının salâhı üzere kılması kabul edilmeyecek bir ihtimal değildir”⁵⁴⁹ demiştir. Abdulkâhîr el-Bağdâdî (ö.429/1037) de, Mu'tezile

542 bk. O'Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihindeki Yeri*, s. 84, 85; bk. Zühdi Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 128.

543 bk. Câhız, *Hayevân*, I, 75, 77, 97.

544 Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 572.

545 Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 584 vd.

546 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 147.

547 el-Mâide (5), 67.

548 Câhız, *el-Hayevân*, VI, 270.

549 Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, II, 357.

mezhebinin usûlüne göre, onların, peygamberlerin Allah Teâlâ tarafından günahtan korunmuş (ma'sûm) olduğunu kabul etmelerinin zaten mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Zira Mu'tezile, kulların fiillerinin hâlık olduğunu öne sürmüştür; bu durumda peygamberler de, diğer insanlar gibi fiillerini kendileri yapmaktadırlar. Dolayısıyla günahtan korunmalarında, Allah Teâlâ'nın doğrudan bir tesiri bulunmamaktadır.⁵⁵⁰

Mu'tezile kelâmcıları, mezheplerinin temel ilkeleri gereği peygamberlerin dünyevi konularda korunmuş olmasını gerekli görmemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ise peygamberlerin (a.s) hiç bir konuda yanılmayacağını, bazı zelleleri olsa bile bunların tashih edildiği; sonuç itibarıyla peygamberlerin masum fitratlarının Cenab-ı Hakk tarafından korunduğunu kabul etmişlerdir. Fıtratları günah işlemekten korunmuş olduğu için tashih edilmeyen her fiillerinin İslâm ümmeti için ahlâki ve şer'i bağlayıcılığı bulunmaktadır. Peygamberler fiilleriyle insanlar için örnek olduğu gibi talimat ve tebliğleriyle de yol göstermişlerdir. Bu nedenle onların sözlerinin hatasız olması hususu da ismet sıfatının bir gereği kabul edilmiştir.

Mu'tezile imamları vahyî bilgiyi üstün kabul etmekle birlikte, Yunan akılcılığının tesiriyle vahyî bilginin alanını akıl karşısında sınırlamaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin, bütünüyle vahiy kaynaklı olmadığını, onların bir kısmının kendi tecrübe ve aklıyla kazandığı bilgiler olduğunu iddia etmişler ve sünneti dinî-dünyevî şeklinde ayırmışlardır.⁵⁵¹ Ancak yine de onlar, dünyevî bilgilerin bir mucize, peygamberlik âlameti veya meydan okuma (tahaddi) suretinde arz edilmesi durumunda, Peygamber'in diğer mucizelerinden bir farkı olmadığı kanaatinde idirler. Nitekim onlar, "Hz. Peygamber "Allahım, onu iyileştir, ona şifa ver" diye dua etse veya "Falan bugün iyileşir" şeklinde bir haber verse, bu durumda da Hz. Peygamber'in duasının kabul edilmemesi ve sözünün vaktiye muvafık çıkmaması mümkün değildir" demişlerdir.⁵⁵²

Mu'tezile kelâmcıları, Hz. Peygamber'in özellikle tıpla ilgili tedavilerinin mucize olmadığını, bu nedenle de onların diğer insanların kendi aralarındaki tedavileri gibi dünyevî bir davranış kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Câhız, hurmaların aşılınması hakkındaki hadis münasebeyle bu durumu şöyle açıklar:

550 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 168, 169.

551 Câhız, *el-Bursân*, s. 254.

552 Câhız, *el-Bursân*, s. 254.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“Hz. Peygamber “hurmaların aşılması” konusunda, kendisine söylenen söz üzerine “Ben ancak kendi görüşümü söyledim” buyurmuştur. Hz. Peygamber ne zaman insanların bir kısmının diğerini tedavi ettiği gibi tedavide bulunsa, tedavi edilen kişi iyilemezse, bu konuda hiç kimsenin çıkıp da (bu durum onun peygamberliğiyle nasıl bağdaşır? diye) sorma hakkı yoktur. Çünkü tedavinin, dağlama, vücüd, ledüd ve benzeri ilaçlarla yapılması, Resûlullah’ın bunu âmet, harika ve delil olsun diye yapmadığını göstermektedir. Hz. Peygamber bunu insanların birbirlerini tedavileri kabilinden yapmıştır... Ayrıca Resûlullah’ın ellerinde ayılan çoktur, ancak o bunları peygamberliğine bir delil, risâletine bir âmet kılmamıştır.”⁵⁵³

Yukarıdaki metinde Câhız’ın kendi görüşüne delil olarak naklettiği “Hurmaların aşılması” ile ilgili hadis, muhtemelen mâna ile rivâyet edildiği için farklı şekillerde nakledilmiştir. Mahfûz olan rivâyette olay şöyle anlatılmaktadır:

Hz. Peygamber, Medine’ye ilk geldiği zaman ensârın hurmaları aşladığını görmüş, “Bunun onlara bir faydasının olacağını zannetmiyorum” demiş, bunu duyan Medineliler hurma aşlamayı terk etmişlerdir. Resûlullah (s.a.s.) onların hurmaları aşlamayı terk ettiklerini öğrenince şöyle buyurmuştur: “O sadece benim bir zannımdır (re’y).⁵⁵⁴ Eğer size bir faydasının dokunduğu (kanaatinde iseniz) bunu yapın. Ben de sizin gibi bir insanım, o da sadece benim bir görüşümdür. Kişi zannıyla söylediği şeylerde yanılabilir de doğruyu bulabilir de. Lâkin, size, Allah şöyle söylüyor dediğim zaman, bilin ki Allah hakkında katıyyen yalan söylemem.”⁵⁵⁵

Tahâvî, bu hadisi, “ğîle” hakkındaki hadisin peşinden zikrederek ikisini birlikte şöyle değerlendirmiştir:

“Resûlullah (s.a.s.), ilk sözünü zann (görüş) ile söylediğini, kendisinin zann konusunda diğer insanlar gibi olduğunu bize bildirmiş-

553 Câhız, *el-Bursân*, s. 254.

554 Hadisin bazı rivayetlerinde “zann” yerine “re’y” geçmektedir bk. Müslim, Fedâil, 140.

555 Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, III, 48; Tahâvî hadisi yukarıdaki şekilde dört ayrı isnâda zikretmiştir. İmâm Müslim de ilk kaydetmek suretiyle bu rivayeti tercih ettiğini göstermiştir bk. Müslim, Fedâil, 139; Hadisin mahfûz şekli yukarıdaki metinde geçtiği gibi olduğu için daha meşhur “Siz dünya işlerinizi iyi bilirsiniz” (Müslim, Fedâil, 141) rivayeti üzerinde durulmamıştır.

tir. Zann ile söylenen sözler, Hz. Peygamber'in Allah'tan naklede-
rek söylediği sözlerden farklıdır. Hz. Peygamber'in "güle"yi yasak-
laması, hamile kadınların çocukları hakkında duyduğu endişeden
dolayıdır. Sonra zarar vermediğini öğrenince mübah kılmıştır. Bu
da, ilk yasaklamasının Allah katından olmadığını göstermektedir.
Eğer Allah katından olsaydı, işin hakikatine (daha baştan) vakıf
olurdu. Lâkin Hz. Peygamber zannıyla (re'yiyle) bunu yasaklamış-
tır. Daha sonra, yasakladığı şeyin hakikatteki durumunun kalbine
(ilk) gelenden farklı olduğunu anlamıştır."⁵⁵⁶

Hz. Peygamber'in hurmaların aşılması ile ilgili emrinin ensârın
zannettiğinden başka bir sebebi olması da muhtemeldir. Nitekim Hz.
Ali, rivayet etmiştir ki, Resûlullah (s.a.s.), kendisine hediye edilen bir
katıra binmiştir. Bunun üzerine Ali (r.a.), "Eğer, çşğği atın üzerine çek-
sek, bizim de böyle bir hayvanımız olur" dedi. Resûlullah (s.a.s.), "Böyle
bir şeyi, ancak bilgisizler yapar" buyurdu.⁵⁵⁷ Bu hadiste de görüldüğü
gibi, Hz. Peygamber'in yaratılışla oynanmasından, ara türler ortaya çık-
masından hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar bunları tamamen
yasaklamamış ise de, hoşlanmadığı açıktır. Muhtemelen o, insanların, bu
tür uygulamalar ile gerçek yaratıcı olan Allah'ı unutacaklarını; sebeplere
önem vereceklerini ve bu müdahalelerin ileride bazı olumsuz etkileri
olacağını anlatmak istemiştir. Ancak, insanların, bu konulardaki hassasi-
yetlerinin yetersiz olduğunu görünce de fazla ısrar etmemiştir. Cahiliye
dönemi insanları yaratılış sebeplere veriyor, gerçek yaratıcı olan Allah
Teâlâ'yı unutuyorlardı. Yağmurun yağmasını yıldızlara bağhyor, yıldızın
doğuşu ile yağmurun yağdığına inanıyorlardı. Hudeybiye'de bir sabah
namazını müteakip Resulullah (s.a.s.) ümmetine dönmüş ve Allah Teâlâ
şöyle buyurdu demiştir: "Bu gece kullarımın bir kısmı bana iman etmiş
bir kısmı da inkar etmiş olarak sabahladı. Allah'ın fazlı ve rahmetiyle
yağmur yağdı diyenler bana iman etmiş ve yıldızı inkar etmiş olarak sa-
bahladı, ama falan falan yıldızın doğuşu ile bize yağmur yağdı diyenler
Beni inkar etmiş yıldıza iman etmiş olarak sabahladı."⁵⁵⁸ Bu kudsi hadiste

556 Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 48; Kâdî İyâz'ın bu hadis hakkındaki değerlendirmesinin tahlili için bk. Ahmed Cemâl el-Umerî, *es-Sîretü'n-nebevîyye fî mefbrûmî'l-Kâdî İyâz*, s. 429-435.

557 Ahmed b. Hanbel, I, 100, 158; Ebû Dâvud, Cihâd, 53; Nesâî, Hayl, 2; Bu hadisin farklı yorumları için bk. Tahâvî, *Müşkil*, I, 204-211..

558 Buhârî, Ezân, 156; Müslim, İmân 125.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

sebeplere yaratıcılık özelliği vermenin itikadi açıdan ne kadar tehlikeli olduğu vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in hurmaların aşılması konusundaki hassasiyetinin ardında, onlara tarım ve ziraat konusunda bir şeyler öğretme düşüncesi değil, muhtemelen Tevhid inancına dikkat çekme arzusu vardı. Ancak insanlar kendisini anlayamayınca fazla müdahale etmemiş “dünyanızın işlerini siz bilirsiniz” diyerek onları serbest bırakmıştır.⁵⁵⁹

Kâdî İyâz (ö.544/1149) da “hurmaların aşılması” hakkındaki hadisi değerlendirirken, dinî-dünyevî ayırımı yapmıştır. Ancak onun sünneti dinî-dünyevî şeklinde tasnif etmesinde farklı bir yaklaşım sezilmektedir. O “dünyevî” kelimesini dünyaya ait olan muamelatla alâkalı konuların bütününe kapsayan, içtihadî meseleler için kullanmıştır. Uhrevî dediği sünnetlerin tamamen vahiy kaynaklı haberler olduğunu; dünyevî sünnetlerde ise Resûlullah (s.a.s.)’in içtihadla belirlediği bazı hükümler bulunduğunu ve Hz. Peygamber’in zellelerinin sünnetin dünyevî işler kısmında vuku bulduğunu bu çeşit yanlışlarının ise çok az olduğunu söylemiştir.⁵⁶⁰ Dünyevî işlerde de Resûlullah (s.a.s.)’in diğer insanlar gibi olmadığını, onlardan farklı olduğunu bildirmiştir. Ona göre, “dünya işleri, dünya maslahatları ve dünyadaki insanların yönetimiyle ilgili insanları aciz bırakacak bilgiler (bir mûcize olarak) Hz. Peygamber’den tevatürle nakledilmiştir.”⁵⁶¹

Muahhar dönemlerdeki bazı fakihler, fıkha konu olan hadislerle, şer’î bir hüküm bildirmeyen hadisleri ayırmak amacıyla pratik amaçlı bir tasnif yapmışlar ve “dinî-dünyevî” ayırımını öne sürmüşlerdir.⁵⁶² Lâkin yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı, bu da bir takım problemlere sebep olmaktadır. Sünneti “dinî-dünyevî” şeklinde bölümlere ayırarak, dünyevî konulardaki sünnetin, vahiyle alâkasının olmadığını iddia etmek bir çok açıdan isabetli gözükmemektedir. Hz. Peygamber ümmetinin küçük-büyük bütün işleriyle ilgilenmiş, onlara çözümler sunmuştur. Çocuklara ad konulmasından, bir annenin çocuğunu emzirme süresine kadar hayatın bütün safhaları ile alâkalı beyanları olmuştur. Ayrıca Hz.

559 Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, II, 147-153.

560 bk. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 870-890.

561 Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 873.

562 Bu konudaki tartışmalar için bk. Eşkar, *Ef’âlu’r-Rasûl*, I, 239-248. Eşkar’a göre, naslarda dinî-dünyevî ayırımını ilk defa ortaya atan ünlü Mu’tezilî âlimi Kâdî Abdülcebbar’dır. bk. a.mlf., *Ef’âlu’r-Rasûl*, I, 243, 245.

Peygamber, çok değişik şekillerde vahiy almıştır. Resûlullah (s.a.s.)'e muhtelif konularda vahiy geldiği bir çok sahîh hadiste bildirilmiştir. Cibrîl'in getirdiği vahyin yanında, rüya ile de vahiy almıştır. Bunların hangi konularda olduğunu tespit ederek, vahye belirli bir sınır tayin etmek mümkün değildir. Bu sebeple olsa gerektir ki, bazı âlimler “Kim Allah Resûlü'nün getirdiği bilgilerin bir kısmını inkâr ederse, hepsini inkâr etmiş gibidir” demişlerdir.⁵⁶³

B. Hadisin Gözlem ve Tecrübeye Dayalı Konulardaki Değeri

Sünnetin duyu deliliyle, yani tecrübe ve deneyle mukayesesine girmeden önce, bu delillerle bilinebilen konularda “Sünnet hüccet midir değil midir?” sorusunun cevabını vermeliyiz. Öte yandan tecrübe ve deney delilleriyle bilinmesi mümkün olmayan “fizik ötesi bir âlemin” mevcudiyeti de unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in sıradan insanların takat getiremeyeceği hallerinin bulunduğu ve kevnî mu'cizelerinin inkârı mümkün olmayacak şekilde mevcudiyeti de dikkate alınmalıdır. Resûl-i Ekrem'in tabiat bilimleriyle alakalı sözlerinin bir “mücize”, sıradan bir beşerî davranış gibi gözükken fiillerinin de vahiyle sevk edilmiş olması imkân dahilindedir. Onun söz ve davranışlarının ihtiva ettiği boyutları kavramak, hadislerin vürûdunun sâiklerini bütünüyle tespit neredeyse imkân haricidir. Dünyevî, sıradan gibi gözükken sünnetlerden önemli fikhî hükümlerin istinbat edildiği çok karşılaşılan bir durumdur. Bu sebeple muhaddisler Onun sözlerini tedvin ederken herhangi bir ayırma tâbi tutmamışlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in âlevî ve günlük işleri hakkında Kur'an'da âyetler bulunduğu bilinmektedir.⁵⁶⁴ Ayrıca bazı hadislerde din ve dünya ile ilgili hususlar bir arada ifade edilmiştir. Meselâ, Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste her insanın 360 mafsâl ile yaratıldığı; bu mafsalları için hergün sadaka vermesi gerektiği bildirilmiştir.⁵⁶⁵ Bu hadis hakkında “Bu hadis, Peygamber (s.a.s.) Efendimizin din ve dünya ilimlerini son derece ihatalı bir şekilde bildiğine delildir”⁵⁶⁶ denilmiştir.

563 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 149.

564 Mesela, Hz. Peygamber'in, Hz. Hafsa'ya söylediği âlevî konularla ilgili bir sırın, Hz. Hafsa tarafından Hz. Aişe'ye gizlice söylenmesi üzerine et-Tahrîm süresinin 3-5 âyetleri indirilmiştir.

565 Müslim, *Zekât*, 54.

566 Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, V, 371.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Ashâb-ı kiramın sünnetleri dinî-dünyevî şeklinde ayırma tabi tuttıkları, dünyevî diye nitelenen hadislerle amel etmediklerine dair bir rivayet yoktur. Aksine, Hz. Peygamber'in tıbbî tavsiyelerini emir kabul etmişler ve imtisal etmişlerdir. Meselâ, Şam'da veba salgını olması üzerine, Hz. Ömer, ashâb ile istişare etmiş ve Hz. Peygamber'in "Bulaşıcı hastalık olan yere girmeme ve oradan dışarı çıkmama" hadisinin hatırlatılması üzerine, Şam'a girmeden geri dönmüştür.⁵⁶⁷ Hz. Peygamber'e uyma yönündeki bu uygulamanın bütün ümmete şamil olduğu öne sürülmüştür.⁵⁶⁸

Sünnetin bir kısmının dünya işleri ve diğer insanların sözleri gibi olduğu iddiası ise yukarıda izah edildiği üzere ilk defa Mu'tezile tarafından öne sürülmüştür. Bu iddianın kabulü durumunda her şeyden önce, bu ayırımın imkânsızlığı ortadadır. Fukâha, dünyevî gibi gözükken bir çok hadisten hüküm istinbat etmiş, fiilî olarak da ilk dönem fakihleri böyle bir ayırma gitmemiştir. Hatta Hz. Peygamber'in bu konulardaki takrirlerini bile, bir delil kabul etmişlerdir. Mesela, İbn Sayyâd'ın annesi, Ebû Zerr (r.a)'a İbn Sayyâd'ın on iki ay anne karnında kaldığını söylemiştir. Ebû Zerr de bunu Hz. Peygamber'e anlatmıştır. Hz. Peygamber, Ebû Zerr'in kendisine söylediği bu mesele hakkında sükut etmiş, bir söz söylememiştir.⁵⁶⁹ Tahâvî, Hz. Peygamber'in sükutunun takrirî sünnet kabul edildiğini ve fakihlerin bunu çocuğun anne karnındaki süresi için delil gördüklerini şöyle anlatmıştır: "Eğer bu sözde anlatılan hâdis imkânsız olsaydı, Resûlullah (s.a.s.), onu reddederdi ve kadının sözünün yanlış olduğunu belirtirdi. Onun bu davranışında, hamileliğin dokuz aydan fazla olabileceğine delil vardır. Nitekim muhtelif beldelerdeki fakihler de bu görüştedir."⁵⁷⁰

Hz. Peygamber'in tedaviyi insanların bildiği ilaçlarla yapması, bu konudaki uygulamalarının alelâde olduğunu göstermez. Nitekim, bal şerbeti tavsiye ettiği bir adama "Allah doğru söylüyor, senin kardeşinin karnı yalan söylüyor" buyurmuştur.⁵⁷¹ Resûlullah (s.a.s.)'in tıpla ilgili tavsiyelerinin bir çoğu da haber verme şeklindedir. Mesela, "Şu kara tanede

567 Buhârî, Tıbb, 30; Müslim, Selâm, 98.

568 Küçük, "Tıbb-ı Nebevî Literatürü", s. 61.

569 Ahmed b. Hanbel, V, 148.

570 Tahâvî, *Müşkil*, VII, 290.

571 Buhârî, Tıbb, 4.

(çörek otu) ölüm dışında bütün hastalıklar (için) şifa vardır.⁵⁷² Bu çeşit sözlerinin hatalı olabileceğinin ileri sürülmesi Hz. Peygamber'in yalan söyleyebileceğini kabul etmek anlamına gelir. Hz. Peygamber'e bir kısım tıbbî konuların vahiyle bildirildiği, bazı haberlerden açıkca anlaşılmaktadır. Mesela, Bir yahudi âlimi Hz. Peygamber'in yanına gelerek "Sana çocuğun (yaratılışını) soruyorum" demiştir. Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Erkeğin menisi beyaz, kadının menisi ise sarıdır; biraraya geldiklerinde erkeğin menisi kadının menisinden üstün gelirse Allah Azze ve Celle'nin izniyle çocuk erkek olur. Eğer kadının menisi erkeğin menisinden üstün gelirse Allah'ın izniyle çocuk kız olur". Yahudi, "Doğru söyledin; muhakkak ki sen peygambersin" dedi ve gitti. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) "Bana sorduğu soruyu sorduğunda, benim o konuda hiç bir bilgim bulunmuyordu; sonra Allah bana o konudaki bilgiyi getirdi" demiştir.⁵⁷³ Aynı konudaki başka bir rivayetde ise Peygamberimiz (s.a.s.), "Hangi nutfе rahme önce ulaşır, benzemeyi o belirler" buyurmuştur.⁵⁷⁴ Hz. Peygamber bu hadiste kendisine tıbbî bir konuda sorulan soruyu cevaplamıştır. Bu sorunun cevabını isabetli vermesi de, bir yahudi din adamı tarafından peygamberlik alâmeti kabul edilmiştir.

Peygamberimiz (s.a.s.), bazı hadislerinde, kadınların hayızları ve hastalık kanı ile ilgili bilgiler vermiştir⁵⁷⁵, bu hususların, o dönemde tecrübe ile bilinmesi oldukça zor olduğu gibi, dinî hükümlerle ilgili bu hususların hatalı tespit edilmesi durumunda da dinî bir konuda peygamberin hatalı beyanda bulunmuş olması söz konusu olacaktır. Yani bir yönü ile dinî ibadetlerle ilgili olan bu husus bir yönü ile de tıp ile ilgilidir. Bu nedenle İslam âlimleri tıp ilmini farz-ı kifaye dinî ilimlerden kabul etmişlerdir.⁵⁷⁶ Bu durum göz önüne alınırsa fen bilimleri ile din ilimlerinin birbiri ile alakası daha iyi anlaşılmış olur.

Sonuç olarak dini bilgi-dünyevi bilgi tasnifinin pratik bir faydası olmadığı gibi böyle bir ayırımın imkanı da yoktur. Peygamberimiz (s.a.s.)'in

572 Buhârî, Tıbb, 7.

573 Müslim, Hayz, 34; Tahâvî, *Müşkil*, VII, 86.

574 Ahmed b. Hanbel, VI, 308, 309; Müslim, Hayz, 34; Nesâî, İşretü'n-nisâ, 188; Tahâvî, *Müşkil*, VII, 86-91.

575 Tahâvî, *Müşkil*, VII, 154-163.

576 Suyûtî, *İtmâmu'd-dirâye*, s. 4; hatta Suyûtî, tıp ilminin ortaya çıkışını anlatırken tıbbın bazı peygamberlere Allah Teâlâ tarafından vahiyle bildirilmiş olduğunu; daha sonra tecrübe ile tıbbî bilgilerin çoğaldığını öne sürmektedir. bk. a.mlf., *İtmâmu'd-dirâye*, s. 155 vd.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

dünyevi denilen hususlarla ilgili mesela tıp ve ziraatla ilgili bir sözü ümmeti için bağlayıcılık açısından çoğu zaman bir tavsiye niteliğindedir. Onun tebliğ vazifesiyle doğrudan alakalı olmamakla birlikte, ümmetine olan merhameti ve sevgisi sebebiyle zaman zaman onlara hayatlarını kolaylaştırıcı bazı tavsiyeleri olmuştur. Bu konularla ilgili tavsiyeleri, fakihlerin de dikkat çektiği gibi şer'i açıdan bağlayıcı olmayabilir. Ancak tecrübi konularla ilgili sözlerinde vaktiye mutabık olmayan, gerçek dışı bir beyanın olması mümkün değildir. Peygamberler (Nebi-haberci), her şeyden önce habercidirler. Onların geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberlerde yalan olmayacağı gibi eşyanın hakikatına ve kâinata dair verdiği haberlerde de hata olması Peygamberlik misyonuyla bağdaşmaz.

3. FEN BİLİMLERİ ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

Fen bilimleri hicrî ikinci ve üçüncü yüzyılda belirli bir metotla tetkik edilmediği için ciddi bir ilmî disiplin hüviyetine sahip değildi. Bu sebeple Câhız ve diğer Mu'tezile imamlarının tecrübî bilgiye fazla itibar etmediğini, tecrübeyi bir haber gibi gördüklerini, özel bir grubun haberi olması dolayısıyla da, onu bazan diğer haberlerden de değersiz kabul ettiklerini görmekteyiz. Nitekim Câhız, tecrübî bilimlerde söz sahibi kişilerin görüşlerini “tecrübe ashâbı zannettiler ki”⁵⁷⁷ şeklinde küçümseyen bir ifadeyle nakletmektedir. O, tecrübe ve gözlemin güvenilir olduğunu vurgulamak için ise “Uzun tecrübeler ve açık bir müşahede”⁵⁷⁸ şeklinde tecrübe ve gözlemi nitelemek gereği hissetmektedir. Mu'tezile bilginleri, delillerin nazarî olarak şu şekilde sıralandığını kabul etmişlerdir: Vahyedilmiş Kitap, Me'sûr hadis, meşhur haber, sahih şiiir ve yaygın mesel; ayrıca hekimlerin, denizcilerin, çöllerde, dağlarda, sulak araziler ve vadilerde yaşayanların aktardığı tecrübî bilgiler.⁵⁷⁹ Buna göre, onlar, felsefî veya tecrübî bilgiyi, duyum ve aklî bilgi gibi bağlayıcı kabul etmemekte, hatta, naklî bilgilerin en sonuna yerleştirmektedir. Câhız, bilginin zarurî olarak insanda meydana geldiğine inandığı için⁵⁸⁰, nakle dayanan tecrübî bilgiyi

577 Câhız, *Hayevân*, II, 259.

578 Câhız, *Hayevân*, VI, 268.

579 Câhız, *Hayevân*, VI, 12, 13; V, 156.

580 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 175.

önemsememiş olması anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü ona göre, kesin bilginin nihaî anlamda ancak akıl ile elde edilebilmesi mümkündür.⁵⁸¹

İslâm dünyasında deney ve tümevarım metodunu kullanan ilk empiristler, Tabiiyyûn/Tabiatçılar idi. Bunlar bilginin yalnızca duylara dayandığını söylüyorlardı. Bu akımın en önemli temsilcisi tıp ve fizik alanındaki uzmanlığı ile tanınan Ebû Bekr Muhammed b. Zekerriyya er-Râzî'dir (ö. 314/926).⁵⁸² Tabiatçılar gibi Dehriyyûn/Maddecilere göre de bilginin esası yalnızca (mahsûsât) duylar ve âdetlerdir.⁵⁸³ Duylardan başka bilgi kaynağı olmayınca maddeden başka gerçek de yoktur. Maddeci filozoflar arasında en tanınmış İbnu'r-Râvendî'dir (ö. 298/910).⁵⁸⁴ Tam mânasıyla Dehrîlerin görüşünü benimseyenler, ancak duyların algıladığı şeyleri (ıyân) kabul ederler; kâinatın bir yaratıcısı olduğunu da kabul etmezler.⁵⁸⁵ Ayrıca, Dehrîler, şeytânları, cinleri, melekleri, rüya ve rukyeyi kabul etmezler.⁵⁸⁶ Ayrıca onlar, mûcizeleri ve olağanüstü hâdiseleri de kabul etmemişlerdir. Nitekim, Dehrîlerin bir kısmı meshi kabul etmemiş, ancak, yere batırma, fırtına ve tufanı kabul etmişlerdir. Yere batma hadisesinin deprem gibi olduğunu; gökten taş yağmasının mümkün olmadığını ancak iri taneli dolu yağmış olabileceğini öne sürmüşlerdir.⁵⁸⁷

Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda tıp ve tabiat bilimleri ile ilgilenen kişilere felsefeci denilmekteydi. Hatta, bir insan kelâm ilminde Mu'tezilî olduğu halde, aynı zamanda tıp gibi fennî bilimlerle de ilgisi varsa, felsefeci sayılmaktaydı. Nitekim Câhız, tecrübî bilgi ile felsefî bilgiyi aynı anlamda kullanmıştır.⁵⁸⁸ O, bazı hekimleri, "kelâmçıların felsefecileri"⁵⁸⁹ olarak nitelendirmiştir. Yine İbn Kuteybe de dinî açıklama ile felsefî açıklama metodunu ayırmakta ve tıp ilminin felsefe olduğunu beyan etmektedir.⁵⁹⁰ Ona göre, felsefenin açıklama metodu da "İyân/gözlem"dır.⁵⁹¹

581 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 130, 131.

582 Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 19 vd.

583 Câhız, *Hayevân*, VI, 269; Dehrîlerin tenkidi için ayrıca bk. a.mlf., *Hayevân*, VI, 269 vd.

584 Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 22, 23.

585 Câhız, *Hayevân*, IV, 90.

586 Câhız, *Hayevân*, II, 139.

587 Câhız, *Hayevân*, IV, 70.

588 Câhız, *Hayevân*, V, 156.

589 Câhız, *Hayevân*, II, 140.

590 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 150.

591 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 150.

İbn Kuteybe felsefeci dediği, fen bilimleri ile ilgilenen âlimlerin görüşlerine itibar etmiş; zaman zaman hadislerin tevtilinde onlardan yararlanmış-
tır.⁵⁹² Hicrî III. yüzyılda tecrübî bilimlerle daha ziyade felsefeciler ilgil-
lenmekteydi. Denilebilir ki, bu yüzyılda bazı sünnî âlimler tecrübî bilim-
lere Mu'tezile bilginlerinden daha yakın durmuşlardır. Bununla beraber,
sünnî âlimler, tecrübî bilgilerden hadisleri savunmak ve yorumlamak için
istifade etmişler, bazı Mu'tezile kelâmcıları ise, bu bilgilere dayanarak
hadisleri tenkit etmişlerdir.

A. Tabiat Felsefesi

Hicri III. yüzyılda ortaya çıkan tabiat felsefesindeki bazı görüş ve teo-
riler esas kabul edilerek bir çok hadis eleştirilmiştir. Yunancadan yapılan
tercümelerin tesiriyle ortaya atılan atom nazariyesi, cevher ve araz teorisi,
varlıkların kendi tabii özellikleri neticesinde niteliklerine ortaya çıkardığı
gibi teoriler, bazı Mu'tezile kelmâcılarının ve felsefecilerin bu görüşlerin
tesiriyle determinist bir alem anlayışı geliştirdikleri müşahede edilmekte-
dir. Bugün geçerliliği kalmamış bu fizik anlayışının ve buna dayanılarak
geliştirilmiş alem anlayışının esas alınması o dönemde bir çok dini nassın
hatalı yorumlanmasına ya da tamamen reddedilmesine sebep olmuştur.

a. Cevher-araz teorisi

Cevher, madde, öz varlık anlamındadır. Cevher, “kendi başına bulu-
nan, herhangi bir değişme özelliği taşımayan, sürekli olarak bir yüklem
konusu olan, fakat kendisi yüklem olmayan öz varlık” şeklinde tanımlan-
mıştır.⁵⁹³ Araz ise cevherin zıddıdır. İlk Müslüman filozoflardan Kindi
(ö. 260/873) arazı, “Cevherin zıddı olup bizzat var olmayan, ancak her
hangi bir konuya (mevzu) dayanan ve onunla birlikte var olabilen, onun
yok olmasıyla ortadan kalkan şey” diye tanımlamıştır.⁵⁹⁴ İslam dünyasında
ilk defa cevher ve araz kavramlarını alem tasavvurunun temel kavramları
halinde teorileştiren ünlü Mu'tezile bilgini Ebu'l-Hüzcyl'dir.⁵⁹⁵

592 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 81, 82;150;

593 Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII, 452.

594 Yavuz, “Araz”, *DİA*, III, 338.

595 bk. Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme*, s. 172, 186.

Mu'tezile bilginleri genelde arazın cevher olmadan var olamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.⁵⁹⁶ Bu durumda araz kategorisine giren niteliklerin cevher olmadan kendi başlarına var olmasını mümkün kabul etmemişlerdir. Bunun yanında arazların cisimler tarafından ortaya çıkarıldığını, bunun ya tevellüd yoluyla ya da cismin tabiatı gereği ortaya çıktığını iddia edenler olmuştur.⁵⁹⁷ Mesela Câhız'ın varlıkların yapıları gereği bazı arazlarını kendilerinin ortaya çıkardığını ima ettiği görülmektedir.⁵⁹⁸ Bu durumda bir varlığın niteliklerinin sihir ya da başka bir sebeple değişmesi mümkün değildir. Mu'tezile'nin sihri kabul etmemesinin nedeni muhtemelen eşyanın tabiatının değişmesini mümkün görmemeleriyle bağlantılıdır.⁵⁹⁹ Ruhânîlerin temessülünü ve şekil değiştirmesini kabul etmemeleri de yine söz konusu yaklaşımlarıyla irtibatlıdır. Bu konudaki düşünceleri sebebiyle Mu'tezile, Hz. Ca'fer'in Allah için kesilen ellerine karşılık olarak cennette kendisine iki kanat verileceğini bildiren haberleri de tevil etmişlerdir. Onlar, söz konusu ifadenin mecâz olduğunu; bir insanın süratli oluşunu anlatmak için "kuş gibidir" denildiğini söyleyerek anılan haberi yorumlamışlardır.⁶⁰⁰

Mu'tezile, cin ve şeytânların insan ve hayvan şekline bürünmesini kabul etmeyerek, "Allah Teâlâ'nın onlara, istedikleri zaman şekil değiştirme gücü vermediğini" öne sürmüşlerdir.⁶⁰¹ Onlar, muhtemelen ruhânî varlıkların temessülünü de aynı gerekçeyle kabul etmemektedir.⁶⁰² Cibrîl (a.s)'ın bir defasında Dıhyetü'l-Kelbî sûretinde, bir diğerinde ise genç bir delikanlı şeklinde, bir defasında da kanatlarıyla doğu ve batıyı kaplamış bir şekilde görünmesi yolundaki rivayetleri reddederek "Şekilden şekile nasıl dönüşebilir? Bir defasında gayet küçük, diğerinde ise gayet büyük olması, cisim, cüsse ve arazlarında bir artma olmadan, nasıl mümkün

596 Bağdâdî, *Usûlü'l-dîn*, s. 56.

597 İbnü'l-Murtezâ, *el-Münye ve'l-emel*, s. 167.

598 Câhız, *Hayevân*, IV, 288.

599 krş. Eş'ârî, *Makâlât*, s. 442.

600 Câhız, *Hayevân*, VII, 51; krş. III, 233.

601 Eş'ârî, *Makâlât*, s. 441, 437. Bu konudaki ihtilaflar için ayrıca bk. a.mlf., *Makâlât*, s. 440, 441.

602 Câhız, chl-i sünnetin cin ve şeytanların temessülü meselesini, âyetlerde anlatılan meleklerin temessülüne kıyas ettiklerini söylemektedir. a.mlf., *Hayevân*, VI, 221. Bu ifade, onun meleklerin temessülünü kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle, İbn Kuteybe'nin burada Mu'tezile'ye nispet ettiği görüşün en azından onların hepsini kapsamadığı söylenebilir.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

olabilir?”⁶⁰³ demişlerdir. Mu'tezile kelâmcıları, ruhânîleri bu tecrübî âlemdeki varlıklarla karşılaştırdıklarından, gayb âleminin kanunları ile şehâdet âleminde geçerli kanunları mukayese etmeye çalıştıklarından dolayı yanılmışlardır. Ayrıca onlar, Allah'ın kudretinin nelere taalluk ettiğini dikkata almaksızın, tabiat ve varlıkları determinist bir yaklaşımla değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımları da zorunlu olarak onların bazı hatalı fikirleri/sonuçları benimsemesine sebep olmuştur.⁶⁰⁴

Dehrîler ile Mu'tezile'nin varlık görüşleri, cin ve şeytanların yaratılışıyla ilgili yaklaşımları bu konulardaki bazı hadislerin kabul veya reddine tesir etmiştir. İbn Kuteybe, bu konudaki bir hadisi değerlendirirken “bu hadis, ya cin ve şeytanların yaratılışına inanmayanlar veya Allah Teâlâ'nın cin ve şeytanların terkiğini bir halden diğerine dönüşebilecek; onları bazan ihtiyar, bazan da genç olarak temessül edebilecek, ateş, köpek veya yılan şekline dönüşebilecek şekilde yarattığına inanmayanlar tarafından kabul edilmemektedir” dedikten sonra her iki iddiayı âyetler ışığında cevaplamakta, esas maksadının mühlidlerin iddialarını cevaplamak olmadığını, bu tür iddiaların ilhâd anlamına geldiğini iddia etmektedir.⁶⁰⁵ İbn Kuteybe, eserinin bir başka yerinde “zındıklardan Dehrîler cin ve şeytanların varlığına inanmazlar” diyerek bu konuya açıklık getirmiş⁶⁰⁶, böylece birinci grubun Dehrîler olduğu ortaya çıkmıştır. Ona göre ikinci grup Mu'tezile'dir. Nitekim onlar, cin ve şeytanların temessül ederek insanlara görünebileceğini kabul etmemiş; temessül konusundaki inançların Câhiliye döneminden intikal ettiğini⁶⁰⁷ ve cinnîlerin “tasavvurunun” (şekillenmesinin) sahih haberlerde yer alan meleklerin şekillenmesine kıyas edildiğini söylemişlerdir.⁶⁰⁸ Hatta Câhız, Ehl-i Sünnet'i (Âmme), cin, şeytân ve gûl⁶⁰⁹ gibi ruhânî varlıkların istedikleri şekle girebilecek şekilde yaratıldıklarına inandıklarından dolayı tenkit etmiştir.⁶¹⁰ Bu sebeple de avâmın Abdullah b. Mes'ûd (r.a)'dan rivayet ettiğini iddia ettikleri, Abdullah b. Mes'ûd'un,

603 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 94.

604 krş. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 94, 95.

605 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 92, 93.

606 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 97.

607 Câhız, *Hayevân*, VI, 214 vd.

608 Câhız, *Hayevân*, VI, 221.

609 İbnü'l-Murtezâ, *el-Münyeye ve'l-emel*, s. 50.

610 Câhız, *Hayevân*, VI, 220.

Zutt kavminden (Hintli) bir adam hakkında “Benim cin gecesi gördüğüm cinlere en çok bunlar benziyor” sözünü, kabul etmemiş; “Abdullah b. Mes’ûd’dan bu sözün aksi de rivayet edilmiştir” diyerek bu habere itiraz etmiştir.⁶¹¹ Hadisçiler de “Zutt” hadisini kabul etmemişler⁶¹²; Hz. Peygamber cinlerle görüşürken Abdullah b. Mes’ûd’un onunla birlikte olmadığını bildiren rivayetleri tercih etmişlerdir.⁶¹³ Bazı hadisçiler ise bu hâdisenin bir çok defa gerçekleştiğini öne sürerek, bu konudaki farklı rivayetleri telif etmeyi uygun bulmuşlardır.⁶¹⁴ Ancak İbn Kuteybe’nin de ifade ettiği gibi bu tür konuların hadisçiler tarafından rivayetler dikkate alınarak çözüme kavuşturulması gerekir, zira “bir sanatı en iyi o sanatın erbabı bilebilir.”⁶¹⁵ Mu’tezile kelâmcıları ise genel yaklaşımlarına aykırı olduğu için bu konudaki hadisleri kabul etmemişlerdir. Nezzâm, cin ve şeytanların insanlara görünmesine inananların, çevreden etkilenerek söz konusu görüşleri kabul ettiğini söylemektedir. Ona göre, daha çok psikolojik bir yanılgı olan bu iddialar zamanla halk tarafından da benimsenmektedir.⁶¹⁶ Câhız, Nazzâm’ın bu konudaki görüşlerini naklettikten sonra, “bunlara inananlar, cin ve şeytanların hayvan ve insan şeklinde görünmesi konusundaki şiirler ve haberlerle sadece kendileri gibi bedevîlerle doğruyu yanlıştan ayırt edemeyen cahilleri kandırabilirler” diyerek sözü bağlamaktadır.⁶¹⁷

İbn Kuteybe, Mu’tezile’nin cin ve şeytanlarla alâkalı hadislere yönelttiği tenkitleri sert bir üslûpla eleştirir. Ona göre cin ve şeytanların varlığını inkar etmek Kur’an, Sünnet, geçmiş Kutsal Kitaplar, geçmiş peygamberler ve onlardan ittifakla nakledilmiş haberleri reddetmek anlamına gelmektedir.⁶¹⁸ İbn Kuteybe, cinlerin melekler gibi temessül ederek insanlara görünmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Zira ona göre Allah Teâlâ, cinleri farklı şekillere girebilecek nitelikte yaratmıştır.⁶¹⁹ Cin-

611 Câhız, *Hayevân*, VI, 200; İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 44.

612 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 45.

613 İbn Hacer, *Feth*, XV, 13; bu konudaki rivayetler için bk. Müslim, *Salât*, 150-152.

614 Aynî, *Umdetü’l-kâri*, XIII, 392.

615 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 45.

616 Câhız, *Hayevân*, VI, 248-250.

617 Câhız, *Hayevân*, VI, 251.

618 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 92.

619 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 175.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

lerin insanlara bazı hayvanların şeklinde görünmesinin mümkün olduğunu Tahâvî de kabul etmiştir.⁶²⁰

Mu'tezile kelâmcıları, birtakım din dışı fikirleri ve cahil halk inançlarını öne sürerek halkın, yanlış anladığı ve hatalı yorumladığı hadisleri reddetmişlerdir. Onlara göre, varlıkların tabiatlarının yaratması (îcâdu't-tabâî') görüşünü inkâr eden Cehmiyye, İbn Hâbit, İbn Hâbit'in talebeleri ve kelâmcıların dışındaki bir kısım cahil kişiler, hadis ve şiiirlerin zahirini esas almışlar ve

“taşların akıl sahibi olduğunu ve konuşabileceğini iddia etmişler, ancak konuşma kabiliyetlerinin kendilerinden alındığını söylemişlerdir. Onlara göre kuşlar ve yırtıcı hayvanlar da aynı özelliklere sahiptir. Onlara göre, yarasa, serçe (göçken kuşu) ve kurbağa itaatkâr ve itaatlarının karşılığını alacak varlıklardır; akrep, yılan, karga, alaca keler, köpek ve benzerleri de âsi ve cezalandırılacak varlıklardır... İşte bunlar hadislerin tevilini anlamayan kişilerdir; hadislerin hangi kısmının reddedilmesi gerektiğini, hangilerinin tevil edilmesi gerektiğini ve hangilerinin bazı kabilelerin sözlerinin anlatımı/hikaye olduğunu bilmezler. İşte bu nedenle derim ki, kelâmcılar olmasa idi halk helak olurdu...”⁶²¹

Bazı Mutezile imamaları, hayvanların, insanlar gibi kendi fiillerinin hâlîki olduğunu, kendilerine ait bir tabiatlarının bulunduğunu ve bunun değişmesinin mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Bu nedenle de hayvanların itaat, fisk ve konuşma gibi insanlara ait özellikleri taşımasının mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Bu nedenle hayvanların konuşması ile alâkalı haberleri de kabul etmemişlerdir. Peygamberlerin hayvanlarla konuştuğunu bildiren nasları tevil etmişlerdir. Buna göre hayvanlar bildiğimiz kelimelerle konuşmamışlar, hallerini peygamberlere arz etmişler, onlar da bir mucize olarak hayvanların anlatmak istediği mânaları ve durumlarını anlamışlardır.⁶²² Felsefeciler de hayvanların idrâk (nefs-i nâtika) kabiliyetinin bulunmadığını öne sürmüşlerdir.⁶²³ Halbuki, Ehl-i Sünnet “göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kanat çırpıp uçan kuşların Allah'ı tesbih ettik-

620 Tahâvî, *Müşkil*, VII, 378-382.

621 Câhız, *Hayevân*, IV, 288.

622 Câhız, *Hayevân*, VII, 218, 219.

623 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 899.

lerini görmez misin? Her biri kendi tesbihini ve duasını bilmiştir”⁶²⁴ âyeti-ne ve benzeri âyetlere istinat ederek hayvanların kendilerine mahsus bir idrâkleri ve bilgileri bulunduğunu kabul etmiştir.⁶²⁵

b. Nesnelerin tabii özelliklerinin değişmezliği teorisi

Bilindiği gibi, Mu'tezile'nin önemle üzerinde durduğu hususlardan biri si “kulların fiillerinin yaratılışı” (halku ef'âlî'l-ibâd) konusudur. Onlara göre, kul kendi fiilinin hâlıkıdır. Allah Teâlâ, insanlara ilk yaratılışta kendi fiillerini yapacak güç vermiştir; kişi hayat boyu bütün işlerini bu güce dayanarak yapmaktadır.⁶²⁶ Mu'tezile kelâmcıları insan fiillerinin nasıl meydana çıktığını açıklamakla yetinmemişler; hayvanların davranışlarında da benzeri bir kanunun bulunduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre, hayvanlar tabiatlarına konulmuş olan özelliklere uygun olarak davranmaktadırlar. Yani Allah Teâlâ ilk yaratırken hayvanı belirli bir tabiat üzerine yaratmıştır; hayvanlar işte bu tabiatlarına uygun davranışları yapmaktadırlar, onların fiillerini Allah yaratmamaktadır. Bu teoriye “icâdu't-taba'i”, bu teoriyi benimseyenlere de “ashâbu't-taba'i” denilmektedir.⁶²⁷ Mu'tezile kelâmcıları arasında da bu görüşü benimseyenlerin sayısı fazla değildir.⁶²⁸ Özellikle Muammer b. Abbâd (ö.215/830)⁶²⁹ ve talebeleri bu fikri öne sürmüşlerdir.⁶³⁰ Muammer b. Abbâd, Allah Teâlâ'nın yalnızca cisimleri yarattığını, arazların ise cisimler tarafından ortaya çıkarıldığını; bunun da, ya ateşin sıcaklık ortaya çıkarması gibi tabiat (tab'an) ile ya da hayvanın hareketlerini yapması gibi ihtiyar ile olduğunu öne sürmüştür.⁶³¹ Kâdî Abdülcebâr, bu görüşü kabul edenleri şiddetli bir şekilde tenkit eder; onların Dehrîler'den bile sapık olduğunu, Yaratıcı (Sâni')yı iptal ederek, Yaratıcı'ya ait hususi-

624 en-Nûr (24), 41.

625 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 899.

626 bk. Yeprem, *İrâde Hürriyeti*, s. 182 vd.

627 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 387.

628 Önde gelen Mu'tezile bilginlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin *Kitâbu't-Tabâi' ve'n-Nakz ala'l-kâilîne bihâ* adlı bir eseri olduğu belirtilmiştir. bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 215.

629 Hakkında bilgi için bk. Zehcî, *Siyer*, X, 546.

630 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 387.

631 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 152; İbnü'l-Murtaza, *el-Münyeye ve'l-emel*, s. 167 (ikinci kısım).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

yetleri tab'a verdiklerini söyler.⁶³² Kâdî Abdülcebbar'a göre tab' görüşünü kabul edenler (ashâbu't-tabâ'i), bir çok şeyin yaratıcıya ihtiyacı bulunmadığı görüşünü kabul etmektedirler.⁶³³

Mu'tezile kelâmcılarından Sümâme ve Câhız'ın da söz konusu görüşü kısmen benimsedikleri ifade edilmiştir.⁶³⁴ O devirdeki tabiatçı felsefeye inanan insanların kabul ettiği bu görüşler, Câhız tarafından da benimsenmiştir.⁶³⁵ Hatta Câhız'ın *Kitâbu'l-Hayevân* 'ının adı bazı kaynaklarda *Tabâi'u'l-hayevân* şeklindedir; onun bu eserini Aristo'nun aynı adlı kitabından istifade ederek telif ettiği öne sürülmüştür.⁶³⁶ Câhız işte bu görüşünden dolayı tabiatçı felsefecilerin görüşlerini benimsemekle suçlanmıştır.⁶³⁷ Câhız'ın hayvanlar hakkındaki değerlendirmelerini anlayabilmek için bu teorinin dikkate alınması gerekmektedir. Câhız, "tabiat-âdet" ve "garip tabiat-ammî tabiat"ın bilinmesi gerektiğinden bahsederek, hakkındaki iddiaları teyit eder mahiyette ifadeler kullanmıştır.⁶³⁸

Mu'tezile imamlarının varlıkların tabiatlarına uygun bir şekilde kendi fiillerini kendilerinin yarattığı görüşü kabul edilirse, tabiatta aykırı, farklı bir şeyin gerçekleşmesini kabul etmek mümkün olmaz. Daha da önemlisi bu görüş Allah Teâlâ'nın yaratıcılığını ve her an her şeyi O'nun yarattığı inancına aykırıdır. Her ne kadar, bu görüşü savunanlar mucizeleri tamamen inkâr etmeseler de, fizik ötesi hâdiselerin vukuunu kabule de yanaşmamışlardır. Bazı meseleleri, tamamen materyalist ve tabiatçı felsefeciler gibi yorumlamışlar, hayvanlar âleminde anlayamadıkları olayları inkâr etmişler, hayvanların insanlara ait özellikleri taşıması gerekir diye hayvanların yaptığı bazı garip halleri kabul etmemişlerdir. Nitekim, sineğin hangi kanadının altında zehir hangisinin altında da panzehir olduğunu bilmesini imkânsız görmüşler ve "Sinek zehirin ve şifanın yerini nasıl bilir de önce onu, sonra da şifayı bıra-

632 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 387. Kâdî Abdülcebbar'ın bu fikri kabul edenler hakkındaki tenkitleri için bk. a.mlf., *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 388; 123.

633 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 76.

634 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 76. Sümâme, "kainatın tabiatının Allah'ın fiili olduğunu" öne sürmüştür. Zehbi, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 94.

635 İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-emel*, s. 174 (ikinci kısım); Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 175, 176.

636 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 177.

637 İbnü'l-Murtaza, *el-Münye ve'l-emel*, s. 175 (ikinci kısım)

638 Câhız, *Hayevân*, III, 373.

kır?”⁶³⁹ demişlerdir. Yani, sineğin bazı şeyleri insan gibi bilmesinin ve seçmesinin imkânsız olduğunu düşündükleri ve sineğe irade ve seçme özelliği atfedildiği gerekçesiyle söz konusu hadisi eleştirmişlerdir. Câhız, bu konu hakkında bir bedevî ile yaptığı konuşmayı şöyle nakleder:

“Yanımda Benî Adeviyye’den ihtiyar bir adam vardı. Ben hadiste “Sineğin sağ kanadının altında şifa, sol kanadının altında da zehir vardır. Bir kaba veya bir içeceğe düştüğünde onu kabın içine daldırın. Çünkü o, düştüğünde şifa olan kanadını kaldırır, zehir olan kanadını indirir” şeklinde rivayet edilmiştir dedim. Bu adam hadisi işitince dedi ki: “Anam babam sana feda olsun, bu hadis düşmanlığı ve şüpheyi toplar.”⁶⁴⁰

Hadis kitaplarında bu konudaki hadis şu şekilde nakledilmiştir: “İçinizden birisinin kabına sinek düştüğü zaman onu daldırın. Onun bir kanadında zehir, diğer kanadında ise şifa vardır. Sinek önce zehiri bırakır, sonra da şifayı bırakır.”⁶⁴¹ Hadisin tevilinde Tahâvî, Kur’an’da zikredilen Allah Teâlâ’nın “hayvanlara vahy etmesini (ilham)”⁶⁴² delil göstermekte⁶⁴³ ve Allah’ın ilhamı ile hayvanların böyle akıl almaz şeyleri yapmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. İbn Kuteybe ise kâinattaki diğer akıl almaz ilginç olaylardan örnekler vererek, bu meselenin de ilginç bir hâdis olduğunu ifade etmekte; böylece bu olayın mümkün olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁶⁴⁴ O, bu konuda şöyle der:

“Dinî konuları müşâhadelerine göre değerlendiren kişiler, bu sebeple hayvanın konuşamayacağını, kuşun tesbih edemeyeceğini, yeryüzünün bir kısmının diğer kısımlara şikayetini söyleyemeyeceğini, sineğin zehir ve panzehirin yerini bilemeyeceğini iddia ederse; ve hadiste bildirilen anlayamadığı şeylere itiraz ederse... İslâm’dan çıkmış ve inkârcı (mu’attıl) olmuştur. Ancak bu gibi insanlar böyle iddialarla, anlamsız sözlerle ve cidâlle, hadis ve haberleri reddederek kendilerini gizlemektedirler.”⁶⁴⁵

639 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 149; Tahâvî de aynı tenkitleri zikreder. Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 343.

640 Câhız, *Hayevân*, III, 312, 313.

641 Buhârî, *Tıbb*, 58; *Bed’u’l-halk*, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 229; III, 67.

642 en-Nahl (16), 68.

643 Tahâvî, *Müşkil*, VIII, 343.

644 bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 150, 151.

645 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 149.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Mu'tezile bilginleri, gözlemleri neticesinde hayvanlar hakkında öğrendikleri bilgilere dayanarak, bazı haberleri tenkit etmişlerdir. Meselâ Ebû Mûsa el-Eş'arî'nin "Muhakkak ki, her şeyin bir efendisi vardır; hatta karıncaların bile bir efendisi vardır"⁶⁴⁶ sözü, bu nedenle alay konusu olmuştur. Câhız, bu meseleyi şöyle anlatıyor:

"Bir kısım insanlar, karıncaların efendisinden maksat, onların en önünde gidenleridir, demiştir. Bu bir yorumdur (tahrîc); Ebû Mûsa'nın bu konudaki sözünün mânasını bilmiyoruz. Eğer, arıların, leyleklerin, kuğuların, devenin, eşeğin ve öküzün başkan seçmesi onların bilgilerinin fazlalığından dolayı olsaydı, maymunlar, fil, küçük karıncalar ve tilkinin başkan seçmesi daha uygun olurdu. Elbette bilgi, tabiata uygunluk (tabbâ') ve sanat gereklidir. Yine güvercinler, (Tarsus yakınlarındaki) Lü'lü' kalesinden salıverilince Basra'ya gidecekler Basra'ya, Bağdad'a gidecekler de Bağdad'a giderler. Ve onlar öteye beriye gruplar halinde uçtukları halde kendilerine bir başkan seçmezler."⁶⁴⁷

Yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi, Mu'tezile kelâmcıları gözleme önem vermişlerdir. Ancak, onlar, hayvanların bir kısmı hakkındaki gözlemlerini bütün hayvanlara teşmil etmişlerdir. Zira onlar, hayvanların yaratılıştan sahip oldukları özelliklerinin dışında farklı şeyler yapmasının imkânsız olduğu fikrini benimsemişlerdir. Fikirlerini, tümevarım metodu ile de destekleyip bu konularda genel neticelere ulaşmışlardır. Hayvanlarda insanlara ait birtakım hususiyetlerin bulunmasını reddetmişler; yukarıdaki örnekte olduğu gibi bu mânaya geldiğini zannettikleri haberleri de kabul etmemişlerdir. Her ne kadar hayvanlar hakkında garip bilgiler içeren hadisleri her zaman tenkit etmemişlerse de⁶⁴⁸ genelde, bu konulardaki hadisleri tenkitte cüretkâr davranmışlardır. Bunun nedeni, yukarıda arz ettiğimiz gibi, onların tabiat/fizik âlem ve hayvanlar hakkında benimstedikleri ilkelerine olan güvenleridir. Onlar, tabiatı ve hayvanların davranışlarını açıklamak için bazı ilke ve teoriler geliştirmişler; bu ilkelere aykırı olan hadisleri tenkit etmekten kaçınmamışlardır.

646 Bu rivâyet bulunamadı.

647 Câhız, *Hayevân*, V, 422, 423.

648 Bu konuda örnek için bk. Câhız, *Hayevân*, V, 269,

c. Tabiatla ilgili hatalı gözlemler

Mu'tezile kelâmcıları sosyo-kültürel izahlara da önem vermişler; bazan insanların istifadesini dikkate alarak tenkitler yapmışlardır. Bu tür tenkitlerin objektif dayanaklardan yoksun bulunduğu, zaman ve mekânın değişimiyle farklılık göstereceği aşikârdır. Bu nedenle, değişken (izafi), hatta, aynı dönemdeki insanlar arasında bile farklı olabilen kriterlerle hadislerin tenkit edilmesinin isabetli olmadığı açıktır. İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın bu konudaki ifadeleri oldukça ilgi çekicidir:

“Siz kedinin köpekten daha faziletli olduğunu söylüyorsunuz. Peygamber (s.a.s.)'in köpeklerin öldürülmesini emrettiğini, kedilerin öldürülmemesini, evlerde beslenmesini ve terbiye edilmesini emrettiğini rivayet ediyorsunuz. Nitekim kendisine kedi hakkında sorulunca Peygamber (s.a.s.), “O, sizin etrafınızda gezinen bir hayvandır” buyurmuştur. Halbuki, kedinin bütün faydası yalnızca fareleri avlamaktır... Köpeklerin ise sayılamayacak kadar çok faydaları vardır... Ayrıca kediler zehirli hayvanları ve insanların hoşuna gitmeyen bir çok hayvanı da yer. Sonra siz, kedi ve köpeğin artığı hakkındaki sözlerinizi söylediniz. Sonra bununla da yetinmediniz ve bunu Peygamberiniz (s.a.s.)'e izafe ettiniz.”⁶⁴⁹

Nazzâm'ın burada uyguladığı fayda esasına dayanan izah tarzının eksikliği aşikârdır. Muhtemelen onu asıl cesaretlendiren, kedilerin zehirli ve hoşla gitmeyen hayvanları yemesi hakkındaki gözlemdir. Buna dayanarak, ayrıca diğer hayvanlarla da mukayese yaparak, kediler hakkındaki hadisleri reddetmektedir. Ancak yine benzer gerekçelerle kabul etmediği bir hadisin maddi faydalar açısından bir hikmetini keşfedince hadisin sahit olduğuna hükmedebilmektedir. Nitekim o, su kırbaları ile ilgili hadisi önce reddetmiş sonra da kabul etmiştir:

Ebü İshâk (en-Nazzâm) dedi ki; Peygamber (s.a.s.)'in ‘Kırbanın ağzını kıvrarak su içilmesini yasakladığı’ rivâyet edildi. Ben, ‘Bu sözün anlamı nedir; kırbanın ağzından su içmekte ne var ki, yasaklandı?’ diyordum. Sonra bana ‘adamın birisi kırbadan su içerken yılan onu sokmuş ve ölmüş’ diye söylediler. Meğerse yılanlar, kırbaların içine ağızlarından girermiş. Neticede anladım ki, hadislerde yoru-

649 Câhız, *Hayevân*, II, 153, 154.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

munu bilmediğim her şeyin, ben bilemesem de, bir açıklaması (mezhep) vardır.”⁶⁵⁰

Nazzâm ve Câhız zaman zaman kültürel unsurları kullanarak, fayda, zarar, zevk ve beğeni gibi subjektif hususlardan hareketle kevnî konulardaki bazı hadisleri tenkit etmişlerdir. Bu anılan hususların izafi olduğu ve değişebileceği dikkate alınırca, bunlara dayanılarak yapılan tenkitlerin geçersiz olacağı aşikârdır. Nitekim, Nazzâm, anlamsız bulduğu bir hadisi, konu hakkında başka bir bilgi eline geçince çok anlamlı bulmakta ve hemen tenkidinden vazgeçmekte ve “ben yorumunu bilmesem de hadislerin bir açıklaması olabilir” demektedir. Buradaki örnekte görüldüğü gibi, Mu'tezile bilginleri, bazan hadislerin kendilerinin anlayamadıkları bilgileri içerdiğini kabul etmek zorunda kaldıkları için, hadisleri tenkitte her zaman aynı cesareti gösterememişler ve “hadisçiler mazurdur; onlar felsefecilerin kınandığı hususlarda kınanmazlar”⁶⁵¹ demişlerdir.

B. Tıp

Zaman zaman bazı tecrübî bilgilerin de hadislerin müşkil kabul edilmesine sebep teşkil ettiği görülmüştür. Meselâ, hekimlerin tıpla ilgili bir tespitinin, hadiste anlatılan bir mesele ile çelişmesi durumunda, söz konusu hadisin müşkil olduğu zannedilmiştir. Bu durumda ya bu hadis reddedilmiş veya tevil edilmiştir.

Mu'tezile kelâmcıları tıp ilminin verilerine fazla önem vermemişler; onlar tıp ilminin Kelâmcıların metodunu benimsemesi ile ancak sağlam esaslara kavuşacağını ve hatalı yönlerinden arındırılacağını öne sürmüşlerdir.⁶⁵² Nitekim Câhız da hekimlerin bilgilerine değer vermemiş, bazan “hekimler zannettiler ki”⁶⁵³ gibi ifadelerle onları küçümsemiştir. Hekim-

650 Câhız, *Hayevân*, IV, 267; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, Beyrut 1978, II, 192; Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 32; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi ilmi'l-keâm*, I, 231 (dipnot). Bu yasa hakkında muhaddisler farklı açıklamalar da getirmişlerdir. Mesela, kırbaların ağzı geniş olduğu için su içilirken etrafa dökülür ve su israf olur. Ayrıca, bu şekilde su içmek kırbanın içindeki suyun kirlenmesine sebep olur gibi gayet makul açıklamalar yapmışlardır. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II, 146 (HNS md.).

651 Câhız, *Hayevân*, V, 223.

652 Câhız, *Hayevân*, V, 59.

653 Câhız, *Hayevân*, II, 205.

lerin sözlerine itibar edeceği zaman da “mahir hekimler dediler ki”⁶⁵⁴ diye niteleyerek, onların sözlerini nakletmiştir. Bu yukarıda açıkladığımız gibi onların genel usûlüne uygundur. Çünkü, onlar tıp ve benzeri fen bilimlerini tecrübenin kapsamında değerlendirmişler; tıbbın kesin bilgi ifade etmediğini söylemişlerdir. Tecrübe de onlara göre, diğer haberler gibidir; yani doğru olması ve yanlış olması da mümkündür. Bu sebeple onlar, tıp ve benzeri tecrübü bilgilerle çelişen hadisleri tenkit etmekte hekimlerin tespitlerine her zaman itibar etmemişlerdir. Mesela Peygamberimiz (s.a.s.)’in, uyurken sağ yanına yattığını bildiren hadisler⁶⁵⁵ hakkında Câhız şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Tabib geçinen bazıları, sağ yanına yatarak uyumanın karaciğeri rahatsız edeceğini ve midedekilerin karaciğerin üzerine ağırlık yapacağını iddia etmişlerdir. Halbuki ben sağ tarafına yatan sayısız insan gördüm, hiç biri de rahatsızlık hissetmiyorlardı. Bununla beraber Resûlullah’ın (bu konudaki) hadisinin şöyle tevil edilmesi de mümkündür: İlk önce sağ yanına yatar, sonra isterse döner. Bu konuda Yezid b. Hişâm, Muhammed b. Aclân’dan o da el-Makburî’den o da Ebû Hüreyre’den şu hadisi rivâyet etmiştir. Ebû Hüreyre demiştir ki: Resûlullah (s.a.s.) “Sizden birisi yatağına gelince onu izârıyla silkelesin, çünkü insan kendisinden sonra oraya ne geldiğini bilemez. Sonra sağ tarafına uzanarak yatsın” buyurmuştur.⁶⁵⁶

Câhız, hekimlerin iddialarına fazla önem vermediği için, onların prensiplerine aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği hadisleri kabul etmiştir. Nitekim o, “göz değmesi” hakkındaki hadis için “Bu haberin reddedilmesi mümkün değildir; çünkü mütevâtir nakledilmiştir ve müterâdifleri vardır. Ayrıca iyan/gözlem nazarın gerçek olduğunu ispat eder ve tecrübe de onu teyit eder”⁶⁵⁷ demektedir. Ayrıca Sehl b. Huneyf (r.a.)’ın rahatsızlanması ve Resûlullah (s.a.s.) de, bu rahatsızlığın nazardan dolayı olduğunu bildirmesi⁶⁵⁸ ile ilgili hadisin de meşhur olduğunu söylemiş ve nazarın gerçek olduğunu öne sürmüştür.⁶⁵⁹ Halbuki, o başka bir yerde

654 Câhız, *Hayevân*, II, 138.

655 bk. Buhârî, *Deâvât*, 9; *Tevhîd*, 13; Müslim, *Zikr*, 62.

656 Câhız, *el-Bursân*, s. 358, 359.

657 Câhız, *Hayevân*, II, 132.

658 Muvattâ, *Ayn*, I; Ebû Dâvud, *Tıbb*, 18; İbn Mâce, *Tıbb*, 32.

659 Câhız, *Hayevân*, II, 132

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“Hekimler, ve Hiristiyanlar rüya ve nazarı kabul etmezler”⁶⁶⁰ diyerek söz konusu iddialarından dolayı hekimleri kınamaktadır.

Bunun yanında ilk Sünnî kelâmcılardan ve Ehl-i hadis ekolünün temsilcilerinden İbn Kuteybe'nin hekimlere ve onların tespitlerine önem vermesi oldukça önemlidir. O, bir çok yerde hekimlerin izahlarından istifade etmiş; bazı hadisleri kendi devrinin tıp bilgileri ile açıklamaya çalışmıştır. Nitekim İbn Kuteybe, “Uğura ve uğursuzluğa inanmaktan en uzak insanlar doktorlardır”⁶⁶¹ diyerek onları övmektedir. İbn Kuteybe bir çok yerde devrinin tıp ve fen bilimlerinin verileriyle hadisleri açıklamaya çalışmakta; “Biz dinî açıklama yolunu bırakarak, felsefe ve ona bağlı olarak müşahedeyle açıklamaya çalıştığımız zaman dahi, hayvanların ve böceklerin anlamadığını nasıl söyleyebiliriz?”⁶⁶² diyerek hadislerin izahında zaman zaman tabiat bilimlerinin verilerinden yararlanmaktadır.

Hz. Peygamber'in bir mûcize olarak insanlara bildirdiği bazı tıbbî bilgiler, tıp ilminin geliştiği hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda tıp ile çeliştiği iddiası ile reddedilmek istenmiştir. Hadisleri savunmak isteyenler de tıbbî hadisleri açıklarken kendi dönemlerindeki tıp ilminden istifade ettikleri için bazı hatalara düşmüşlerdir. Meselâ, Hz. Peygamber “sirâyet ve uğursuzluğun bulunmadığını”⁶⁶³ söylemiş, ancak cüzzamlılarla musâfaha yapmamış ve “Cüzzamlıdan arslandan kaçır gibi kaçın”⁶⁶⁴ ve “Hastalıklı olan sıhhatlinin yanına yaklaşmasın” buyurmuştur.⁶⁶⁵ Bu hadisler arasındaki tenâkuzu gidermek isteyen İbn Kuteybe (ö.276/889) “sirâyeti” iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, cüzzamın sirâyetidir ki, o bunu kendi dönemindeki doktorların gerçek anlamda sirâyet kabul etmediğini söylemektedir. İkincisi, veba ve benzeri hastalıkların bulaşmasıdır. Ayrıca “uğursuzluğun” da sirâyet cinsinden olduğunu söylemekte ve Hz. Peygamber'in “Sirâyet yoktur” hadisinde uğursuzluğu kastettiğini söylemektedir. Ayrıca verem ve cüzzam gibi hastalıklarda da bulaşmanın “havadaki pis koku” ile olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁶ Zira İbn Kuteybe'nin zamanında bulaşıcı

660 Câhız, *Hayevân*, II, 138, 139.

661 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 81.

662 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 150.

663 Buhârî, *Tıbb*, 19, 43, 54.

664 Buhârî, *Tıbb*, 19

665 Buhârî, *Tıbb*, 53

666 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 82.

hastalıkların ve bozulmaların koku nedeniyle olduğu zannediliyordu. Hatta o dönemdeki hekimler, hayızlı kadından bir koku çıktığını ve bunun sütü bozacağını iddia ediyorlardı.⁶⁶⁷ Görüldüğü gibi İbn Kuteybe buradaki tevillerinde devrindeki tıbbî bilgilerin tesirinde kalmıştır. Uğursuzluk ve hastalığın bulaşması arasında alâka kurulması; cüzzam, uyuz ve veba gibi bulaşma şekilleri tamamen değişik olan hastalıkların birlikte değerlendirilerek aralarında tenakuz varmış gibi gösterilmesi de ayrı bir hata gibi görülmektedir. İşte Hz. Peygamber'in yukarıdaki hadisleri kendisinden üçyüz sene sonraki tıp ilminin verileriyle çeliştiği için müşkil zannedilmiş; ancak problem eldeki ilmî verilerin yetersizliği olduğu için, söz konusu hadislerin savunulması ve yorumunda da yine bazı hatalara düşülmüştür.

Hadislerde bildirilen bazı hakikatler o devirdeki, hatta sonraki dönemlerdeki âlimlerin bilgi ve anlayış seviyesinin üzerinde bulunduğundan, bu tür bilgiler içeren hadisler müşkil zannedilmiş, zahirî anlamı terk edilerek hadis tevil edilmek istenmiştir. Hz. Peygamber, ateşli hastalara soğuk su ile duş yapmalarını emretmiştir.⁶⁶⁸ Tahâvî (ö.321/933) bu hadisin bazı rivayetlerinde zemzem suyunun zikredildiğini hatırlatarak, muhtemelen şifanın zemzem suyunun bereketi sebebiyle hâsıl olacağını söylemiştir.⁶⁶⁹ İbn Hibbân (ö.354/965) da bu konuda onunla aynı kanaati paylaşmaktadır.⁶⁷⁰ Hadiste bildirilen tıbbî hakikati insanlar henüz bilmediği için, soğuk su ile ateşli hastalık arasında ilgi kuramayan hadis şârihleri, hadisin zahirî anlamını bırakarak, hadisi tevil etmişlerdir.

667 Câhız, *Hayevân*, II, 140.

668 Hadisin muhtelif rivayetleri vardır, en meşhur rivayet şu şekildedir: Rasûlullah (s.a.s.) "Humma cehennem esintisidir. Onu su ile soğutun" buyurmuştur. Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 10; Tıbb, 28; Müslim, *Selâm*, 78; 81, 82; Tirmizî, *Tıbb*, 25; Muvatta, *Ayn*, 16, 17; Ahmed b. Hanbel, II, 21, 85, 134; VI, 50; İbn Hibbân, *es-Sabîb*, VII, 622, 623. Bazı rivayetlerde "onu soğuk su ile soğutun" denilmiştir. İbn Mâce, *tıbb*, 19. Bazı rivayetlerde (muhtemelen Mekke'de bulunduğu bir sırada) Hz. Peygamber "Humma cehennem esintisidir. Onu zemzem ile soğutun" buyurmuştur. Buhârî, *Bed'ul-halk*, 9, 10.

669 Bu konudaki hadislerin yorumu için bk. Tahâvî, *Müşkil*, V, 105-113.

670 İbn Hibbhan önce "onu suyla soğutun" hadisini tahric etmiş, sonra "onu zemzemle soğutun" hadisini nakletmiştir. İlk hadisin "mücmel ve tefsir edilmemiş olduğunu", bir sonraki rivayetle öncekinin tafsil edildiğini söylemiştir. İbn Hibbân, *es-Sabîb*, VII, 622, 623; bu hadisler hakkındaki yorumlar için ayrıca bk. İbn Hacer, *Fetbu'l-bâri*, XXI, 295-299; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, IV, 29.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Rivayet arasındaki muhaddislerin yorumlamakta zorluk çektiği hadislerden birisi de Aişe (r.a)'ın, Resûlullah (s.a.s.)'den rivayet ettiği şu hadistir:

“Her insan 360 mafsâl üzerine yaratılmıştır. Kişi bir günde Allah’a tekbir ve tehlîl getirir, hamd eder, istiğfarda bulunur, tesbih eder, insanların yolundan kemiği, taşı veya dikenini atar, iyiliği emreder, kötülükten sakındırırsa ve bunları 360 defa yaparsa, o gün nefisini cehennemden uzaklaştırmış olarak akşamlar”⁶⁷¹

Hadiste mafsalların 360 adet zikredilmesi daha önce benzeri olmayan bir sözdür. O dönemdeki tıbbî verilerle bu sözün hakikatini anlamak da mümkün değildir. Bu nedenle, hadis hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Diğer hadislerdeki benzeri ifadelerden de istifade edilerek, hadiste insanın her uzvu için bir hayır işlemesinin kastedildiği söylenmiştir. Ayrıca hadisin farklı bir rivayeti de dikkate alınarak, insanın kendisine verilen uzuvların şükürünü edâ edebilmek için günde 360 defa sadaka vermesi gerektiği ifade edilmiştir.⁶⁷²

C. Astronomi

Tabiat ile ilgili hadislerde olduğu gibi, gökyüzü hakkındaki bazı hadislerde de, ilk anda müşahedeye aykırı zannedilen bazı bilgiler vardır. Bu hadisler de gözleme ve tecrübeye aykırı oldukları gerekçesiyle reddedilmiştir. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.) “İki bayram ayı, ramazan ve zü'l-hicce (birlikte) eksik olmaz”⁶⁷³ buyurmuştur. Bu hadis, ilk anda gözleme aykırı zannedilmiştir; bu nedenle hadisin mânası araştırılmış ve hadis hakkında muhtelif yorumlar yapılmıştır. Tahâvî, bu hadisi *Şerhu me'âni'l-âsâr* adlı eserinde “hükümleri eksik olmaz”⁶⁷⁴ şeklinde yorumlamıştır. Daha sonraki yorumu ise şöyledir:

“Bu hadisle ne kastedildiğini anlamak için araştırdık, bazıların iddia ettiği gibi sayı eksikliği midir? Yoksa bir tanesinin sayısı eksik olunca diğerinin olmayacağı, yani bir senede her ikisinin birlikte eksik sayıda (29) olmayacağı mıdır? gibi soruların cevabını bulmaya

671 Tahâvî, *Müşkil*, I, 92; Müslim, Zekât, 54.

672 Tahâvî, *Müşkil*, I, 92-94; Ebû Dâvud, Edeb, 159, 160; Ahmed b. Hanbel, V, 354, 359.

673 Buhari, Savm, 12; Müslim, Savm, 31, 32.

674 Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, II, 58, 59.

çalıştık... Geçmiş zamanlardan biz kesinlikle biliyoruz ki, bir tanesinin gün sayısının eksik olması, diğerinin eksik olmaması veya her ikisinin beraberce eksik olması vakidir, bunda tartışma yoktur. Nitekim Resûlullah (s.a.s.)'in aya başlarken ve biterken hilalin gözetlenmesini emretmesi bunu desteklemektedir... Bu konudaki hadislerden de anlıyoruz ki, ramazan ayı bazan otuz bazan yirmi dokuz olur. Bunun üzerine “İki bayram ayı noksan olmazlar” hadisinin mânasını (yeniden) araştırdık. Gördük ki, bu iki ayın diğer aylardan ayrılan özelliği, birisinde oruç, diğerinde de haccın bulunmasıdır. Bir kısım insanların kalbine her ikisi de yirmi dokuz olunca, oruç ve haccın (faziletinin) her ikisinin de otuz olduğu senelerdekinden eksik olacağı gelmiş olabilir. İşte Resûlullah (s.a.s.) onlara, oruç ve haccın (kemalinin) her iki ay birlikte yirmi dokuz çekse de, her ikisinin birden otuz olduğu aylardan eksik olmayacağını bildirmiştir.”⁶⁷⁵

Hadis farklı bir rivayette “Bütün haram aylar, otuz gün otuz gecedir” şeklinde nakledilmiştir. Tahâvî, bu rivayetin isnâdının zayıf olduğunu, bu nedenle de şâz kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre müşahede ile de böyle bir durumun olmayacağı bilinmektedir.⁶⁷⁶ Ancak, yukarıdaki hadisi zahiri anlamıyla kabul edenler de çıkmıştır. Meselâ, Ahmed b. Hanbel, hadisin zahiri mânasını esas almış “bir sene içinde birlikte eksik olmazlar” demiştir.⁶⁷⁷ İbn Hacer, hadisin “Bir sene içinde her ikisi de yirmi dokuz olmaz” ve “Her ikisinin de sevabı eksik olmaz” şeklindeki tevillerinin seleften nakledildiğini, hatta Buhârî'nin ekser nüshalarında bu cümlelerin bulunduğunu Ebû Zer ve Nesefî nüshalarında ise düştüğünü söylemiştir.⁶⁷⁸ İbn Fûrek ve İbn Bezbeze, Hz. Peygamber'in bu sözü söylediği yıl, bu iki ayın birlikte 29 çekmediğini, hadiste de o seneki durumun anlatıldığını söyleyerek farklı bir yorum yapmışlardır.⁶⁷⁹

675 Tahâvî, *Müşkil*, I, 439; İbn Hacer, Tahâvî'nin bu yorumunu tenkitsiz nakletmiştir, bk. a.mlf., *Feth*, VIII, 263.

676 Tahâvî, *Müşkil*, I, 439, 440; bu rivayet hakkında İbn Hacer'in değerlendirmesi için bk. a.mlf., *Feth*, VIII, 262.

677 Begavî, *Şerhu's-sünne*, VI, 235; İbn Hacer, *Feth*, VIII, 262.

678 İbn Hacer, *Feth*, VIII, 262.

679 İbn Hacer, *Feth*, VIII, 263. Hadisin daha farklı yorumları için ayrıca bk. a.mlf., *Feth*, VIII, 261-264.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Yine başka bir hadiste de ilk anda imkânsız bir durum anlatılmış gibidir. Resûlullah (s.a.s.), bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: “Yıldız doğunca, bütün beldelerden (ehlinden) hastalık (âfet) kaldırılır.”⁶⁸⁰ İnsanların her zaman hasta oldukları bilinen bir gerçektir. Bu nedenle, hadisin mânası araştırılmış ve hadiste farklı bir anlam kastedildiği ortaya çıkmıştır. Tahâvî, hadisin önce farklı rivayetlerini araştırmış; bu araştırmanın sonucunda bahsedilen yıldızın Süreyya yıldızı olduğunu tespit etmiştir. Daha sonra o, (güneş takvimini esas alan) Kıptî ve Süryânî takvimlerine göre bu yıldızın doğduğu zamanı belirlemiştir. Bu yıldızın senenin hangi günlerinde görünmeye başladığını tespit ettikten sonra, o günlerin Hiçâz’da hurmaların olgunlaşma mevsimi olduğunu söylemektedir. Hurmalar, yıldızın doğduğu zamandaki büyüklüğe eriştikten sonra hastalıklardan etkilenmemektedir. İşte hadiste işaret edilen, hurmaların bu olgunlaşma vaktidir. Böylece hadiste, Süreyyâ yıldızı doğduktan sonra, hurmaların hastalık tehlikesinden kurtulmuş olacağını anlatıldığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁸¹ Nitekim, başka bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.)’in “Hastalıktan (âhet) kurtulmadıkça, meyveleri satmayı yasakladığı” rivayet edilmiştir.⁶⁸² Muhtemelen bu nedenle Zeyd b. Sâbit (r.a) da Süreyyâ yıldızı doğmadıkça, meyvelerini satmazmış.⁶⁸³

Fen bilimlerinin konusuna girmediği halde hadislerdeki bazı meseleler, bu ilimlerle alâkalandırılmıştır. Dolayısıyla fen bilimleri ile ilgilenen ve bu konudaki bilgilerinin doğruluğundan emin olan felsefeciler ve Mu’tezile imamları da bu tür hadisleri reddetmek için kendilerine gerekçe bulmuşlardır. Buna örnek olarak “nüzü’l hadisi” gösterilebilir. Peygamber Efendimiz (s.a.s.) “Rabbimiz Tebâreke ve Teâlâ, her gece, gecenin son üçte birinde dünya semasına nüzü’l eder ve “Kim dua ederse duasını kabul ederim, kim benden birşey isterse icabet ederim, kim af dilerse onu bağışlarım” der” buyurmuştur.⁶⁸⁴ Bu hadis müteşâbihâtandır. Hadiste

680 bk. Tahâvî, *Müşkil*, VI, 53-57.

681 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 53-57.

682 Muvattâ, Büyü’, 8.

683 Muvattâ, Büyü’, 8.

684 Allah Teâlâ’nın her gece dünya semasına “nüzü’l”ünün anlatıldığı söz konusu hadisin bir çok kaynağı vardır. bk. Buhârî, De’âvât, 14; Teheccüd, 14; Müslim, Müsâfirin, 168-171; Ebû Dâvud, Sünne, 19; Tirmizî, Salât, 211; hatta bu hadis hakkında İbn Teymiyye’nin *Şerhu hadisi’n-nüzûl* (nşr. Muhammed b. Abdirrahman el-Hamîs, Riyâd 1993) adlı bir eseri de vardır.

anlatılanın gerçek bir inme olmadığı ise âşikârdır. “Nüzûl”ü gerçek bir inme zannetmek ise bâtil bir tevildir. Bu teville dayanarak, Müşebbihe'den bazıları, beldelelere göre zevâlin değişeceğini iddia eden fakihlerin görüşünü kabul etmemişler; bu takdirde gecenin üçte birinin her beldede farklı olacağını ve ayrı ayrı mekanlara nüzûlün ise Tanrının taaddüdünü gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. İbn Receb el-Hanbelî, “İslâm dininde bu sözün ne kadar çirkin olduğu, çok iyi bilinir. Hz. Peygamber veya Râşid Halifeler bu şekilde itiraz eden birisini iştiselerdi, onunla münazara etmezler, onu cezalandırmak ve muhalif, münafık ve inkârcılar zümresine katmakta acele ederlerdi”⁶⁸⁵ diyerek bu görüşü öne sürenleri sert bir üslûpla kınamıştır.

Astronomi konusundaki hadislerin anlaşılmasında karşılaşılan en önemli zorluk, söz konusu hadislerin müteşâbih olma ihtimalidir. Çünkü, bu hadislerde uzaydan ve uzaydaki cisimlerden bahsedilmekle birlikte, şeytan ve meleklerden de bahsedilmekte; bazan da, melekût âlemi ile ilgili açıklamalar yapılmaktadır. Meselâ bir hadiste, güneşin müstekarrının, arşın altında olduğu bildirilmiştir. Bu hadisteki, “müstekarr” kelimesinin anlamı bilinmemektedir; ancak, arş ve arşın mahiyeti meçhuldür. Binaenaleyh, bu hadisi uygun olmayan izahlarla tevil etmek mahzurlu olduğu gibi, inkâr etmek de mümkün değildir. Ebû Zerr (r.a) demiştir ki, “Resûlullah (s.a.s.)’e Allah Teâlâ’nın şu kavlini sordum: “Güneş müstekarrına doğru akar.”⁶⁸⁶ Resûlullah (s.a.s.), “Güneş’in müstekarrı arşın altındadır”⁶⁸⁷ buyurdu. Nitekim Begâvî (ö.516/1122) de, söz konusu hadisi şöyle yorumlamıştır:

“Güneşin, arşın altında idrak edemediğimiz ve göremediğimiz bir şekilde istikrarının olmasını inkâr etmeyiz. Resûlullah (s.a.s.) bunu gayb âleminden bildirmiştir. Onu yalanlamayız ancak, nasıl olduğunu da bilemeyiz. Çünkü bizim ilmimiz gayb âlemini ihata edemez. Bu hadisin şu anlamda olma ihtimali vardır: Güneşin müstekarrı ile ilgili sorduğunuz şeyin bilgisi, arşın altındaki bir kitaptır. Âlemin ilk durumuyla ilgili bilgiler, sonu ile ilgili bilgiler ve kıyametin ne zaman kopacağı, güneşin dönmesinin ne zaman biteceği, dönmesi bittikten sonra (nerede) karar kılacağı ve (nasıl) ha-

685 İbn Receb el-Hanbelî, *Fadlu ilmi's-selef ale'l-halef*, s. 17, 18.

686 Yâsîn (36), 38.

687 Buhârî, *Tevhîd*, 23; Müslim, *İmân*, 250, 251.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

reketsiz kalacağı gibi bilgiler hep bu kitaptadır. İşte bu kitap, levh-i mahfûzdur.”⁶⁸⁸

Sonuç olarak rivayet asrı denilen ilk hicrî yüzyıllarda bazı hadislerin devrin alem tasavvuruna, tıp ve astronomi anlayışına uygun bulunmadığı için tenkit edildiği görülmektedir. Bu tenkitlerin bir kısmının hadislerin hatalı anlaşılmasından, bunun sonucunda ilgisiz oldukları konularla irtibatlandırılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bir kısım hadislerin ise devrin eksik ve yetersiz anlayışları esas alınarak tenkit edildiği için reddedildiği anlaşılmıştır. Bu durumda konuyla ilgili hadislerin kaynağının o dönemin tecrübi bilimlery olamayacağı anlaşılmakta; ayrıca hadisi tecrübi bilimlerin zamanla değışmesi muhtemel verilerini esas alarak reddetmenin isabetli olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bilindiğı gibi tıp ve benzeri fen bilimleriyle ilgili bilgiler, özellikle son iki yüzyıldır çok hızlı bir şekilde değışmektedir. Bu konularla ilgili hadislerde, açık bir şekilde çelişkili ve hatalı bir haberin bulunmaması, aksine bazı hadislerdeki bilgilerin günümüz bilimsel verileriyle daha yeni anlaşılması, Sünnet’in kaynağının kutsiliğini göstermesi açısından manidardır. Öte yandan bugünün ilim ve teknik seviyesinin esas alınarak hadislerin yorumlanması da hatalı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Kur’an ve Sünnet insanlara fen ve tabiat hakkında bilgiler vermek için indirilmiştir. Ancak Kur’an ve Sünnet’in kâinatın yaratıcısı Allah Teâlâ’nın ve O’nun elçisinin mesajı olarak, hatalı bilgiler ihtiva etmesi de asla mümkün değildir. O halde gerek Kur’an’da gerekse Sünnet’te bu konularla ilgili bilgilerin dikkatli bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması gerekmektedir. Bu takdirde kâinat ve tecrübi bilimler, sahih bir epistemolojiye dayanmış olacak; çevre ve tıp etiğı kudsî bir kaynakla yeniden yorumlanacaktır.

688 Beğavî, *Şerhu’s-sünne*, XV, 95.

Üçüncü Bölüm

AKLÎ DELİLLER KARŞISINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ



Dinî naslar özellikle de hadis metnlerinin tenkidinde en çok karşılaşılan eleştiriler akla aykırılık gerekçesiyle yapılmıştır. Bazı temel ilkelerde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında fark yok gibi görünse de, naslara yaklaşımlarında oldukça önemli ayrılıkların olduğu bilinmektedir. Bunun temel nedenlerinden birisi, akıl ve bilgi anlayışlarında bir takım önemli farklar bulunmasıdır.⁶⁸⁹

Muahhar dönemlerde mezhepler arasında yakınlaşmalar olmuş; bazı aşırı görüşler tadil edilmiştir. Bu nedenle ancak rivâyet asrında, tartışmaların yeni başladığı dönemlerde, iki taraf arasındaki görüş ayrılıklarının gerçek nedenlerini tespit etmek mümkündür. Binaenaleyh akıl konusunun rivâyet asrında nasıl anlaşıldığının bilinmesi için, bu bölümde öncelikle aklî delillerin değeri ve sınırı üzerinde durulacaktır. Daha sonra aklî ilkeler ve akıl yürütme ile çeliştiği gerekçesiyle eleştirilen itikadî ve ahlâkî konulardaki hadisler ele alınacaktır.

1. AKLÎ DELİLLERİN DEĞERİ

Aklî delillerin değeri hakkındaki görüşler, çoğu zaman İslâm bilginlerinin nihâî kanaâtlerini de belirlemiştir. Bu nedenle klasik kelâm kitaplarında bilgi

⁶⁸⁹ Bu konunun ele alındığı bir makale için bk. Ayhan Tekinç, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Dîvân Dergisi*, sayı, 10, İstanbul 2001.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

bahisleri ilk önce ele alınmıştır. Bu çalışmada da hadislerin akla aykırı olduğu iddialarını incelemeye başlamadan önce, tarafların akli bilgiye nasıl yaklaştığı, teorik olarak akıl-nakil tearuzuna nasıl baktığının belirlenmesi arzu edilmiştir. Bu başlık altında sırasıyla akli delillerin kısımları, aklın epistemolojik değeri ve dinî konulardaki değeri incelenecektir. Aklın epistemolojik değeri ile, aklın bilginin elde edilmişindeki etkisi ve akla dayalı bilginin nasıl meydana geldiği kastedilmiştir. Aklın dinî değeri başlığı altında ise, klasik literatürdeki akıl-nakil teâruzu meselesine temas edilecektir.

A. Akli Delillerin Kısımları

Akl (el-Akl) kelimesi Arapça'da, tutmak, alıkoymak ve engellemek anlamlarındadır. Bu kökten türeyen kelimelerin “diyet vermek” ve “baba tarafından akraba” gibi anlamları bulunmaktadır. Ayrıca “akıl” kelimesi dilde “devenin ayağını bağlamak” manasında da kullanılmıştır. Kelimenin bu anlamı ile insandaki akıl arasında bir alaka kurulmuştur. Buna göre ayağındaki bağ deveyi tehlikeye düşmekten alıkoyması gibi insandaki aklı melekeleri de insanı kötülöklere düşmekten alıkoyması denilmiştir.⁶⁹⁰ Akıl kelimesinin anlamlarından birisi de tedbirli davranmaktır. Utanç verici işlerden uzak duran, çirkin davranışları yapmayan kişilere “akıllı” denilmiştir.⁶⁹¹

Kur'an-ı Kerim'de akıl kelimesi isim olarak değil ancak fiil ve masdar sıgasıyla kullanılmıştır.⁶⁹² Kur'an'da “akletme” fiilinin iki temel anlamı bulunmaktadır. Bunlar, “anlamak/fehm” ve “iman etmek”tir. Nitekim “Onu anladıktan (akaluhu) sonra, bildikleri halde tahrif ettiler”⁶⁹³ âyetinde “bilmek”; “Onların kaplıları vardır, akletmezler”⁶⁹⁴ âyetinde de iman etmek anlamındadır.⁶⁹⁵ Hadis-i şeriflerde akıl ve aynı kökten türeyen kelimeler, yukarıda geçen sözlük anlamlarında kullanıldığı gibi “anlamak”, “bilmek”, “ezberlemek” gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Hz. Peygamber, İbn Lebid el-Ensârî'ye “Ben seni Medine'nin en anlayışlı/bilgili (c'kal) kişisi zannedi-

690 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, AKL md.; Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, AKL md.

691 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, AKL md.; İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, AKL md.

692 Bk. Fâtma İsmail, *el-Kur'ân ve'n-nazaru'l-aklı*, s. 63 vd.

693 el-Bakara (2), 75.

694 el-Hacc (22), 46

695 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'ân*, s. 212-218.

yordum” buyurmuştur.⁶⁹⁶ Bir başka hadislerinde Ebu Zerr (r.a)’a “Ey Ebu Zerr! Sana söylediğimi aklında tut” demiştir.⁶⁹⁷

Arap dilinde ve dini naslarda akıl kelimesi, akıl melekesini anlatmak için kullanılmamakla birlikte, kısa zaman içinde akıl melekesini anlatmak için bu kelimenin kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Akıl kelimesinin soyut zihni melekeyi anlatmak için kullanılmaya başlanması ile birlikte çeşitli tanımların yapıldığı ve aklın muhtelif şekillerde kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırmalar bir açıdan akletme sürecini anlatan ya da açıklamaya çalışan girişimler olarak da değerlendirilebilir. Genelde ikili bir taksim tercih edilmiştir. Buna göre insanların doğuştan sahip olduğu bir akıl melekesi vardır. Bu melekenin “aklî ilkeler” (mebâdî’u’l-akl) denilen bazı yeteneklere doğuştan sahip olduğu kabul edilmiştir. Bunun yanında insanda “istidlal veya nazar” denilen akıl yürütme özelliği bulunduğu da bilinmektedir. Aklî ilkeler ile vasıtasız bilgi, nazar ile ise spekülâtif bilgi elde edilir. İslâm felsefecileri mutlak mânada “akıl” dedikleri zaman doğuştan fikirleri (aklî ilkeleri), “nazar” ile ise akıl yürütmeyi (reflexion) kastetmişlerdir.⁶⁹⁸ Anılan iki akıl arasında, farklı kategorilerden bahsedilmekte ise de, bunlar daha ziyade söz konusu iki delilin kısımları gibidir.⁶⁹⁹ Ayrıca bu ikili ayırım, aklın mahiyetini ve bilgi edinme sürecini de göstermektedir. Nitekim Gazzâlî, garizî akıl ile akıl yürütme arasındaki ilgiyi, güneş ışığı ile göz arasındaki ilgiye benzetmektedir.⁷⁰⁰

a. Aklî ilkeler

İnsanların doğuştan sahip oldukları bir akıl melekesi bulunmaktadır. Bu akıl melekesinin de belirli düşünme ilkeleri vardır. Bunların bütünü “hüccetü’l-akl” yani akıl delili şeklinde nitelendirilmiştir.⁷⁰¹ İşte insanlara doğuştan verilen bu akla, “fitrî akıl” veya “garizî akıl” ya da “matbû’ akıl” da denilmektedir.⁷⁰² İnsanın doğuştan sahip olduğu (a priori) bu öğrenme

696 Ahmed b. Hanbel, IV, 219.

697 Ahmed b. Hanbel, II, 362.

698 Ülken, *İslâm Felsefesi*, s. 55.

699 Gazzâlî’nin ayırımı için bk. a.mlf., *İhyâ’u ulûmi’l-dîn*, I, 85 vd.

700 Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’l-dîn*, I, 85.

701 İbn Kuteybe, mu’arızların bir kısım itirazlarını “hüccetü’l-akl”la aykırı olduğu iddia edilen hadisler” başlığı altında nakletmektedir. Muhtemelen o, bu ifadesiyle, aklî ilkeleri kastetmektedir. bk. *Te’vîl*, s. 135, 137.

702 Mâverdi, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, s. 31.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

kabiliyetine ayrıca “bi'l-kuvve” veya “garîzî akıl” da denilir.⁷⁰³ İnsanların yaratılıştan sahip olduğu akıl melekesi, her insanda farklı derecelerde bulunmaktadır.⁷⁰⁴ Hamdi Yazır'ın ifadesiyle “...fitratta merkûz ve sırf vehb-i İlâhî olan melekedir ki, buna da kuvve-i kudsiyye veya akli matbu veya garîzî tesmiye olunur... Bunun basit bir zekadan nebîlerin akıllarına kadar giden, kabil-i tahdid olmayan bir çok meratibi vardır.”⁷⁰⁵ Arap dilinde devenin bağına benzetilerek anlatılan akıl da bu akıldır.⁷⁰⁶ İnsanlar bu akıl nedeniyle mükellef olmaktadır. Mükellefiyetin kaldırılmasının nedeni de kişide matbû aklın bulunmamasıdır. Hayırlı ve dindar olmayan kişilerin akılsız olduğu söylenirken de bu akıl kastedilmiştir.⁷⁰⁷ Kur'an-ı Kerim'de “akıl bulunmadığı” için insanlardan teklifin kaldırıldığı anlatılırken fitrî akıl yeteneği kastedilmiştir; “akılsız oldukları için” kafirlerin kınandığı bütün yerlerde ise akıl gücü ile kazanılan ilim kastedilmiştir.⁷⁰⁸ Bir başka deyişle onlar, kesbî akılları bulunmadığı için kınanmışlardır.⁷⁰⁹

Akılda biri duyular vasıtasıyla kazanılan, öteki doğrudan akılda bulunan iki tür bilgi vardır. İnsanın doğuştan sahip olduğu akli ilkeler (mebâdî'ü'l-akl) denilen bu bilgiler küllî ve zorunludur. Bu akli ilkeler ise, aynîlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığıdır. İlk defa Aristo tarafından belirlenmiş olan söz konusu ilkeler, genelde daha sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir.⁷¹⁰ Akıl yürütme işleminde temel olarak alınan önermeler “aklın ilk ve apaçık” ilkelerine dayalı ise, sonuçta elde edilen bilgiler de “kesin ve zarurîdir” denilmiştir.⁷¹¹ Keza Nesefî (ö.508/1115) de, bu tür bilgiyi “bedihî bilgi” şeklinde nitelendirmiştir.⁷¹² Kelâmcılar genelde söz konusu ilkeleri ayrı bir bilgi kaynağı olarak sınıflandırmamış, akıl kavramı içinde değerlendirmişlerdir. Akli ilkeler yerine de mücerred akıl kelimesini kullanmışlardır. Bazan aklın delil olmasını anlatmak için, “hüccetü'l-akl” terimini bazan da akli ilkeler yerine, zaruri (ıztırârî) bilgi ifadesini kullan-

703 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 619; Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 21.

704 Gazzâlî, *İhyâ'u ulûmi'd-dîn*, I, 87.

705 Hamdi Yazır, *Hak Dini*, I, 567.

706 Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 21.

707 Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 29.

708 İsfhâni, *el-Müfredât*, s. 578, AKL md.

709 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 451.

710 Aster, *Bilgi Teorisi*, s. 113 vd.

711 Olguncer, *Fârâbî*, s. 96.

712 Nesefî, *Tebîra*, I, 9.

mişlardır. Onların zaruri bilgi için verdikleri tanımlara bakıldığı zaman aklî ilkeleri kastettikleri görülmektedir.⁷¹³ Nitekim Mâtürîdî, esbâb-ı ilim arası- na aklı katmamış, bunun yerine nazar terimini kullanmayı tercih etmiştir. Onun aklı, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrılması gereken- leri de ayıran şey”⁷¹⁴ şeklinde tanımlamasına bakarak, bu kavram ile doğuş- tan gelen akıl melekesini (matbû akıl) kastettiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile de, aklî ilkeler yerine “hüccetü'l-akl” terimini kullanmıştır. Ni- tekim, bir yerde çelişkili haberlerin delil olamayacağı anlatılırken, “çünkü onlar, “hüccetü'l-akl”da denk olurlar” denilmektedir.⁷¹⁵ Burada çelişmezlik ilkesine atf yaptıkları açıktır. Ancak bazan bu terimi “hüccetü'l-akl” veya “delilü'l-akl”⁷¹⁶ şeklinde bütün aklî delilleri kapsayacak tarzda daha genel bir anlamda kullandıkları da görülmektedir.⁷¹⁷ Câhız'ın ifadelerinde de söz ko- nusu terimin kullanıldığı görülmektedir. O, Hz. Ali'nin müslüman oluşu ile ilgili rivayetleri değerlendirirken, “hüccetü'l-akl'ın iki hükümden birinin ter- cih edilmesini gerektirmediğini” söylemiş⁷¹⁸; hayvanların öldürülmesi veya tedavisi hakkında da, “ancak maslahat bulunması durumunda ‘hüccetü'l-akl’ açısından doğru olur”⁷¹⁹ demiştir.

Mu'tezile kelâmcıları, aklî ilkelere önem vermişler ve apaçık olarak (bedîhetü'l-akl) bilinen bir şeyi, ayrıca delillerle ispat etmeye gerek olma- dığını söylemişlerdir.⁷²⁰ Onlar, “Yaratıcının herhangi bir sıfatında yaratılmışlara benzemesini de aklî ilkelere (hüccetü'l-akl) aykırı”⁷²¹ bulmuş- lardır. Bu nedenle de teşbih ifade ettiğine kanaat getirdikleri haberleri, istidlale gerek duymadan “hüccetü'l-akla aykırıdır” gerekçesiyle reddet-mişlerdir. Bu durumda fizik ötesi hakkındaki, özellikle de teşbih ifade eden ve kadere ilişkin hadisler akıl yürütülemeyen konular olduğundan “aklî ilkelerle” çeliştikleri gerekçesiyle reddedilmiştir. Zira, söz konusu meselelerde, kıyas ve benzeri akıl yürütme metodlarından istifade etmek mümkün değildir. Fizik ötesi hakkında, akıl ile bilgi edinmenin imkân

713 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 480.

714 Mâtürîdî, *Kitâbu'r-Tevhîd*, s. 5.

715 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 4.

716 “Delilü'l-akl” ifadesi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Müjîm*, XI, 437.

717 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 50.

718 Câhız, *el-Osmâniyye*, 4.

719 Câhız, *Hayevân*, I, 162.

720 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mu'jîm*, XI, 505, 506.

721 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 135.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

dışı olması sebebiyle, filozoflar da, ancak müstefâd (feyz almış) aklın bu konularda isabetli fikir beyan edebileceğini öne sürmüşlerdir.⁷²² Gazzâlî, filozofların bu açıklamasını yeterli görmemiş ve haklı olarak “saf akla dayalı bir metafizik kurulamayacağını” iddia etmiştir.⁷²³ Nitekim akli ilkeler, günümüzde fizik âlem ile ilgili konulardaki değerini bile yitirmiştir. O ilkelerin en sağlamları sayılan özdeşlik (aynılık) ve çelişmezlik zamanımızda ilim ve felsefe alanlarında sarsıntıya uğramıştır.⁷²⁴

Akli ilkeler, fizik ve metafizik âlem konusunda yetersiz olmakla birlikte, hicrî II. ve III. yüzyıllardaki hâkim akılcı düşüncenin de etkisiyle, bazı nasların reddedilmesine gerekçe yapılmıştır. Meselâ, kelâmcıların “hadisler arasındaki çelişki” üzerinde ısrarla durmalarının sebeplerinden birisi de çelişmezlik ilkesine olan güvenleriydi. Bu nedenle büyük bir cesaretle, yukarıda ilgili bölümde belirttiğimiz gibi, bazı haberler yalnızca rivâyetler arasındaki ihtilaftan dolayı reddedilmiştir. Ayrıca yine bu dönemde bazı hadislerdeki ifade şekilleri mantık kurallarıyla mukayese edilerek, Arap lisanı, Yunan diline dayanılarak geliştirilmiş mantık ile tenkit edilmeye kalkışılmıştır. Meselâ, bir şeyin aynı anda hem red hem de ispat edilmesinin mümkün olmadığı kuralına dayanılarak “Uğursuzluk yoktur. Uğursuzluk, uğursuzluk temenni edendir”⁷²⁵ hadisi tenkit edilmiştir. “Bu hadisin ilk cümlesinde “uğursuzluğun olmadığı” bildirilmiş; ikinci cümlesinde ise temenni edenin kendisi için uğursuzluğun bulunduğu söylenmiştir” denilerek “hadiste tezat bulunduğu”⁷²⁶ öne sürülmüştür. İddia edildiği gibi hadiste bir tezat olmadığını ifade eden Tahâvî, hadisi şöyle açıklamaktadır:

“Zannedildiği gibi bu hadiste bir tezat yoktur. Hz. Peygamber’in “uğursuzluk yoktur” sözü uğursuzluğun bulunmadığını bildirmiştir. Sonraki “kim uğursuzluğu temenni ederse kendi nefesine vardır” sözü ise kişinin bu temennisi ile gerçekte uğursuzlukla karşılaşacağı kastedilmemiştir. Ancak (hadis) kişinin onu (gerçekte olmadığı halde) nefsinde tevhehüm etmesini anlatmaktadır.”⁷²⁷

722 Olguncer, *Fârâbî*, s. 96, 97.

723 Olguncer, *Fârâbî*, s. 49.

724 Ayasbeyoğlu, “Kur’ân’da Akıl”, s. 49.

725 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 98; Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, IV, 314.

726 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 99.

727 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 99.

Bazı hadis metinleri de “aynîlik ilkesi”ne aykırı oldukları gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.) “Allahım, ben zayıfım, rızan yolunda zayıflığımı kuvvetlendir...” buyurmuştur.⁷²⁸

“Bu hadis üzerinde düşünüldüğünde, görülür ki: Zayıflık, hiç bir zaman kuvvet olmaz. Kuvvet de hiç bir zaman zayıflık olmaz. Çünkü bunların her ikisi de birbirinin zıttıdır. Bir şey kendisinin zıttı olmaz. Kendisinin dışındakilerin zıttı olur. Ayrıca za’f ve kuvvet bi-zatihi kaim değildirler, insanların veya diğer nesnelere bedenlerinde sıfat olarak (araz) bulunurlar. Kişide bunlardan za’f bulununca zayıf olur. Kuvvet bulununca da kuvvetli olur.”⁷²⁹

Gerçekte, yukarıdaki hadiste bir ifade bozukluğu bulunmadığı hâlde, Mu’tezile kelâmcıları, görüşlerine uymadığı ve bazı hadis metinlerini mantık önermeleri şeklinde tasavvur ettikleri için, bu hadisin anlamsız olduğunu iddia etmişlerdir. Halbuki, hadisteki ifade çok açıktır. Bu ifadeyi, mantık ve felsefe kavramları ile alâkalandırarak; konuyu bir arazın aynı anda başka bir araza dönüşmesi mümkün müdür, değil midir tartışması çerçevesinde değerlendirmek kelâmcıları hatalı sonuçlar çıkarmaya sevk etmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber, Allah Teâlâ’ya “zayıfım, bana kuvvet ver” diye dua etmiştir. Allah Teâlâ’nın bunu iki şekilde yapması da mümkündür: Tahâvî’nin ifade ettiği gibi “vücudundaki zayıflık sıfatını (araz) giderir, yerine kuvvet sıfatını getirir”⁷³⁰ veya Mu’tezile’nin esas kabul etmek istemediği şekilde yani zayıflık sıfatını doğrudan kuvvete dönüştürür; O’nun için sebeplere riayet zorunlu olmadığından, dilediğini dilediği şekilde yaratabilir. Nitekim “Allah onların kötülüklerini, sevaba çevirir”⁷³¹ âyeti de bunun delilidir.

Yine bir hadislerinde Resûlullah (s.a.s.), “Yâsin suresini okuyan, on defa Kur’an okumuş gibidir”⁷³² buyurmuştur. Okunan Kur’an’ın içinde Yâsin suresi de bulunacağı için, bu hadisin müşkil olduğu öne sürülmüştür. Zira bu durumda söz konusu hadiste, bir şey kendisine tafdil edilmiş olmaktadır ki bu aklen mümkün değildir. Üzerinde düşünülünce, bu hadisin “Yâsin suresini okuyan kişi, içinde Yâsin suresinin bulunmadığı

728 Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 527. Zehcî, bu hadisin râvilerinden birisinin “metrûku’l-hadis” olduğunu söylemiştir. bk. aynı yer.

729 Tahâvî, *Müşkil*, I, 166, 167.

730 Tahâvî, *Müşkil*, I, 166, 167.

731 el-Furkân (25), 70.

732 Ali el-Müttakî, *Kenzu’l-ummâl*, hadis nr. 2689, 2627.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Kur'an'ı on defa okumuş kişi gibidir” şeklinde anlaşılması gerektiği ortaya çıkmakta ve böylece problem çözümlenmektedir.⁷³³

Bazan hadis metninin kendi içinde çelişkiler barındırdığı öne sürülmüş; “başının sonunu veya sonunun başını iptal ettiği” iddia edilerek hadis tenkit edilmiştir. Bu iddialarda da hadisin yine akli ilkelerle çelişkisi söz konusudur. Meselâ, “İleride başınıza öyle imamlar gelecek ki, onlara itaat ederseniz sapı-tırsınız; eğer isyan ederseniz sapı-tırsınız”⁷³⁴ hadisini “bunun aklen kabul edilmesi mümkün değildir” diyerek reddetmişlerdir. Hadiste bir çelişki olmadığı beyan eden İbn Kuteybe “İnsanlar, imamlarının kendilerine Allah'a isyanı, halka zulmü ve haksız yere kan akıtmayı emretmesine itaat ederlerse sapıtmuş olurlar. Eğer imamlarına isyan ederler, onlara baş kaldırırlarsa ve müslümanların birlik ve beraberlikleri bozulursa -Haricilerin yaptığı gibi- bu isyancılar da şaşırmış olurlar” diyerek hadisi yorumlamaktadır.⁷³⁵ Ayrıca İbn Kuteybe, söz konusu hadise “Onlar için bir iş yapılmaz; ancak, isyan da edilmez” veya “minberlerden hayrı emretmelerine itaat edilmezse isyan eden şaşırmış olur; kişi onların dışarıda günahı emretmelerine de itaat ederse sapıtmış olur”⁷³⁶ şeklinde değişik yorumlar da getirmektedir.

b. Akıl yürütme/Nazar

Kesbî akıl ise fitrî ya da garizî aklın işletilmesiyle kazanılan akıl melekesi olup, kısaca dency, muhakeme ve düşünme yoluyla hasıl olur. Aklın bu türüne akl-ı mesnû, akl-ı müstefâd veya akl-ı tecrübî de denilmektedir.⁷³⁷ Müktesep akıl, garizî akılla birlikte bulunur, hatta onun bir neticesi olduğu söylenebilir.⁷³⁸ İşte aklın bu türünü ifade etmek için “nazar/akıl yürütme” terimi kullanılmıştır. Mu'tezile kelimcileri mutlak mânada kullandıkları zaman “bilgiye ulaşmak için delillerin tetkik edilmesi”ni nazar olarak nitelendirmişlerdir.⁷³⁹ Hatta onlar, akıl yürütmeye verdikleri aşırı önem nedeniyle de bazan “nazzâr” (akılcı) şeklinde nitelendirilmişlerdir.⁷⁴⁰

733 Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 53; değişik örnekler için bk. aynı yer.

734 krş. Tirmizî, Fiten, 78.

735 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 135.

736 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 135.

737 Yavuz, “Akıl”, DİA, II, 244.

738 Mâverdî, *Edebü'l-dünyâ ve'l-dîn*, s. 22, 30.

739 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 45.

740 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 96.

Mâtürîdî, nazar terimini aklın kullanılmasını ifade eden tefekkür, tecemmül ve tedebbür gibi terimlerle birlikte ve eş anlamlı olarak kullanmıştır. Ancak ona göre nazar, diğer terimlere göre daha ilmî bir düşünmeyi anlatmaktadır.⁷⁴¹ Akıl yürütme, “başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeler düzenleme” şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁴² Akıl yürütülerek kazanılan bilgi ise “istidlâlî bilgi” şeklinde ifade edilmiştir.⁷⁴³ Nitekim İbn Kuteybe, “fitrat” ve “nazar” delilini kullanmakta ve hadislerde geçen “Kaderî”lik vasfının Mu’tezile’yi ifade ettiğini anlatırken, bu iki delil ile istidlâl etmektedir.⁷⁴⁴ O muhtemelen, fitrat ile akıl yürütme ihtiyacı duymadan bedihî olarak bilinen hükümleri kastetmektedir. Bu yaklaşımıyla İbn Kuteybe’nin, aklî ilkeler ve akıl yürütme ayırımına işaret etmek istediği söylenebilir. Ancak onun akli ilkeler yerine “fitrât” terimini tercih etmesi Müslüman bilginlerin felsefî terimler yerine Kur’ani terimleri tercih ettiklerini gösteren önemli bir örnektir.

Mu’tezile kelimeleri bazı hadisleri “akıl yürütme/nazar” ile çeliştirdiği için eleştirilmişlerdir. Bu eleştiriler, bir sonraki kısımda ele alınacaktır. Burada yalnızca bir örnekle yetiniyoruz: Resûlullah (s.a.s.), bir gün gökyüzüne baktı ve “Bu ilmin kaldırılacağı zamandır” buyurdu.⁷⁴⁵ Bu hadis metni şu şekilde eleştirilmiştir:

“Hz. Peygamber’in zamanında ilim nasıl kaldırılabilir. Onun zamanı benzeri olmayan mutlu günlerdir. Vahiy ona o günlerde iniyordu. Kendisine ilmin indirildiği ve insanların o ilmi tebliğ ettikleri bir dönemde ilmin kaldırılmasının imkânı var mıdır? Bu tebliğin kesilmesi ve insanların Resûlullah’ın zamanında ilimsiz kalmaları anlamına gelmez mi?”⁷⁴⁶

Tahâvî, hadiste herhangi bir çelişki ya da akla aykırılık bulunmadığını ve hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Yukarıdaki, akıl yürütme ise hadisin hatalı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Resûlullah (s.a.s.)’in “Bu ilmin kaldırılacağı zamandır” sözü asr-ı saâdeti değil ilerideki bir zamanı işaret

741 Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 73, 74.

742 Fahrüddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 35.

743 Neseî, *Tebîr*, I, 9; Bâkîllânî, *Tembîd*, s. 27.

744 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 70.

745 Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 456; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 98, 99. Zehêbî, hadisin sahih olduğunu söylemiştir. bk. aynı yer.

746 Tahâvî, *Müşkil*, I, 280.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

etmektedir. İsm-i işaretin bu mânada kullanıldığı Arap dilinde ve Kur'an-ı Kerim'de bir çok örneği bulunmaktadır.⁷⁴⁷ Ayrıca konuyla ilgili diğer haberler de dikkate alınarak hadisin "Resûlullah (s.a.s.) gökyüzüne baktı ve kendisine ileride ilmin kaldırılacağı zaman gösterildi" anlamında olduğu ortaya çıkmaktadır.⁷⁴⁸ Böylece bu tür iddiaların çoğu zaman hadis metninin hatalı anlaşılmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.⁷⁴⁹

B. Epistemolojik Açıdan Aklın Değeri

Aklî delillerin bilgi açısından değerinin ele alınacağı bu başlık altında önce ilme, yani doğru bilgiye ulaşmada aklın rolü üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise istidlâlî bilgiye, dolayısıyla akla ve akıl yürütmeye yöneltile- len tenkitler ele alınacaktır.

a. Bilginin elde edilmesinde aklın değeri

İslâm'da bilgi teorisi ile sistematik bir şekilde ilk defa Mu'tezile kelâmcı- ları ilgilenmişlerdir.⁷⁵⁰ Mu'tezile kelâmcıları, öncelikle Allah Teâlâ'nın var- lığı ve sıfatları hakkında tartışmaya başlamışlar; bu konuların akıl ile mi, yoksa nass ile mi bilinebileceği hususunda münakaşa etmişler; bunların akıl ile naklî bilgi olmadan da bilinebileceğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁵¹ Mu'tezile bilginleri, hüsun ve kubhun eşyada bizatihi var olduğu fikrini benimstedik- lerinden⁷⁵², aklın doğru bilgiye ulaşmada yeterli olduğunu öne sürmüşler- dir. Nitekim Mu'tezile'den Sümâme b. el-Eşres (ö.213/828) bütün bilgile- rin insanda zarurî olarak bulunduğunu ve doğru bilginin ancak akıl yürüt- meyle bilinebileceğini öne sürerek⁷⁵³, âdeta naklî bilgiyi tamamen akla ircâ etmiştir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Câhız, yakînî bilginin ancak akılla bilineceği görüşünü benimsemiştir.⁷⁵⁴ Ona göre, nesne ve olaylara ilişkin iki türlü hüküm vardır. Duyularla eşyanın zahirî (görünüşü) yönü hakkında; akıl ile ise eşyanın görünmeyen (bâtınî) yüzü hakkında hüküm

747 bk. el-Enbiyâ (21), 103; Kaf (50), 32.

748 Tahâvî, *Müşkil*, I, 280, 281.

749 Bu konuda farklı bir örnek için bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 97.

750 Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 25, 28.

751 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 83; Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 161.

752 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 503.

753 Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 161.

754 Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 161.

verilir. Ancak, gerçek delil akıldır.⁷⁵⁵ Câhız'ın bu konudaki ifadeleri, mese-
lenin daha iyi anlaşılmasını temin edecektir:

“Hüccet, ikidir: Açık müşahede (ıyânu zâhir) ve kabule mecbur eden (kâhir) haber. Müşahede ve onun teferruatı hakkında konuşunca, onun aslını ve ondan ayrılanları bilmek gerekir. Kesin delillerin asıl olanlarını kabul etmek, fer'î olanları da bilmek gereklidir. Akıl, delil getiren; müşahede ve haber ise istidlalin illeti ve aslıdır. Asıl olmadığında fer'înin bulunması, delil olmadığına istidlal imkânsızdır. Akıl, delili; delil ise akli içermektedir (tazmin). Her biri diğerini gerektirir. Birisinin gerekli olduğu bir durumda, diğerinin iptal edilmesinin hiç bir vechi yoktur. Akıl, bir çeşit; delil ise iki çeşittir. Birisi, müşahedenin şahitliği ki gâib olanı gösterir. Diğerisi ise sıdka delalet eden haberin gelmesidir.”⁷⁵⁶

Metinde görüldüğü gibi Câhız, haber ve duyularla kazanılan bilgiyi akıl yürütme için gerekli görmekte, ancak akıl, bu iki yolla edinilen bilgi hakkında son kararı veren bir “hâkim” konumuna yerleştirmektedir. Bu durumda haberler ve duyularla kazanılan bilgi, istidlal için gerekli görülmekte; ancak istidlal akıl tarafından yapılmakta, böylece nihaî neticeye akılla ulaşıldığı kabul edilmektedir. Burada dikkat çeken bir durum da, haberlerle duyuların aynı konuma yerleştirilmesidir. Yukarıda ilgili bölümde görüldüğü gibi, Mu'tezile, duyularla elde edilen bilgilerle haberlerin te'aruzu durumunda duyu verilerine her zaman öncelik tanmamaktadır. Onlar gayr-ı dinî nakli bilgileri de delil kabul etmişler; ancak akla uygun olma şartını öne sürmüşlerdir. Meselâ, lügat ile ilgili rivayetlerin ve sahih haberlerin doğruluğunun sonuçta ancak akıl ile belirleneceğini söylemişlerdir.⁷⁵⁷

Ünlü sünnî bilginlerden ve ilk kelamcılardan Muhâsibî (ö. 243/857) ise Câhız'ın aksine, nakle öncelik vermekte, nakli asıl akıl ise fer'î kabul etmektedir. Ona göre, kabule mecbur eden (kâhir) haber, -ki o bu ifadeyle öncelikle Kur'an'ı kastetmektedir⁷⁵⁸- asıldır ve asıl olan haber bulunmadan, fer'î konumda bulunan aklın, isabetli bilgiye ulaşması mümkün değildir. Nitekim o, bu konuda şöyle der:

755 Câhız, *Hayevân*, I, 207.

756 Câhız, *Hüccetü'n-nübüvve*, 225, 226.

757 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 190.

758 Muhâsibî, *el-Akl ve Felmu'l-Kur'ân*, s. 161 vd. (mukaddime).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

“İki tane delil vardır: Biri açık müşahede diğeri de kabule mecbur bırakan haber. Akıl delili, delil de akli içermektedir. Akıl, istidlal eder. Müşahede ve haber ise istidlalin illeti ve aslıdır. Asıl olmayınca fer’in bulunması ve delilsiz istidlal yapılması mümkün değildir. Haber doğruluğa delâlet eder. Kim aslı tahkim etmeden fer’i olanı alırsa sefih olur.”⁷⁵⁹

Muhâsibî’nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere o, haber ve müşahede arasındaki bilgi ilişkisini Mu’tezile ile aynı şekilde kurmaktadır. Ancak, son cümlesi ile Mu’tezile’den ayrılmaktadır. Mu’tezile her durumda akli hâkim konumda kabul ederken Muhâsibî, müşahade yani duyuların bilgisi ile haberi (nass) asıl, akli ise fer’î kabul ederek Mu’tezile’den ayrılmaktadır.⁷⁶⁰ Böylece Muhâsibî, bu noktada önemli bir ayırıma temas etmiş olmaktadır. Muhâsibî gibi Câhız da akıl yürütme için haber ve “iyân”ın (müşahede) gerekli olduğunu kabul etmektedir. Nitekim o, hadisleri delil kabul etmeyen ve akıl ile elde ettiği hükme itibar eden bir muhatabına, “müşahede ve haber olmadan, yalnızca akla dayanılarak hüküm çıkarılmaz” cevabını vermiştir.⁷⁶¹ O, bu sözleriyle, Muhâsibî’nin anlatmak istediği, muhakeme kabiliyetinin, doğru bilgiye ulaşmada yeterli olmadığı, ancak doğru bilgiye dayanan bir akıl yürütmenin insanları yeni doğru bilgilere ulaştıracağı, görüşünü zımnen benimsemiş olmaktadır.⁷⁶²

b. İstidlâlî bilginin değeri

Ehl-i sünnet âlimleri, akıl yürütme ile ilim elde edileceğini ittifakla kabul etmişler, ancak, akıl yürütmeyi “sahih” ve “fasit”⁷⁶³ şeklinde ikiye ayırmak suretiyle de her akıl yürütmenin doğru bilgiye ulaştırmayacağını anlatmak istemişlerdir. Onlara göre, şartlarına uygun bir şekilde, bilgiyi engelleyecek bir kusur (âfet) bulunmayan, sahih akıl yürütme ile obje

759 Muhâsibî, *el-Akl ve Felmu’l-Kur’ân*, s. 232.

760 Muhâsibî, *el-Akl ve Felmu’l-Kur’ân*, s. 160 (mukaddime).

761 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 171.

762 Câhız, hocası Nazzâm hakkında “Nazzâm, kötü zannını kıyasına esas tutardı. Sonra da bu çürük esasa dayanarak yürüttüğü kuvvetli muhakeme ve mukayeselerin neticelerine inandığı takdirde, onlardan kat’î hükümler çıkarırdı” demek suretiyle, aklın doğru bilgiye ulaşmak için her zaman yeterli olmadığını itiraf etmektedir. a.mlf., *Hayevân*, IV, 106.

763 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 28.

hakkında bilgi hâsıl olur.⁷⁶⁴ Öncülleri (mukeddemât) heva ile değil, akıl ile belirlenmiş akıl yürütmeler bilgiye ulaştırır.⁷⁶⁵ Şartlarına uygun olmayan akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgi ise, esas itibarıyla belirsizdir, zaman ve mekana göre değişme imkânı vardır.⁷⁶⁶

Aklî bilginin doğruluğu ve aklî delillerin kesinliği çeşitli açılardan tenkit edilmiş; istidlal ile elde edilen bilgilerin vesvese ve şüpheden kurtulmasının mümkün olmadığı öne sürülmüştür.⁷⁶⁷ Zira aklın doğru bilgiye ulaşmasını engelleyen bir çok kusur bulunmaktadır. Akla âriz olan bu kusurlardan birincisi, insan aklının dış etkenlere açık olması; ikincisi, insan aklının psikolojik etkenler nedeniyle yanılması; üçüncüsü ise, aklın her insanda farklı seviyelerde bulunmasıdır. Ayrıca, aklî delillerin muhatapları, hatta bazan aklî delillere çok önem verenleri bile, ikna etmekte yetersiz kalması, hakikatı yalnızca akılla bulmaya çalışanların, belirli esasları kabullenmiş bir mezheb mensupları olmaları durumunda bile kendi aralarında ihtilafı kurtulamamaları, akıl yürütmenin her zaman güvenilir olmadığını gösteren hususlardır.

İnsan zihni, genel olarak söylersek, yalnız başına düşünmez; bir çoğunu basit olarak uyarladığı ve fizikî ve sosyal çevresinden kazandığı etkilemler ve fikirlerle düşünür.⁷⁶⁸ İnsan doğduğunda kollektif tecrübenin ürünü olan bazı hakikatler, çevresi tarafından kendisine sunulmaktadır.⁷⁶⁹ Hatta, insan zihninin doğuştan sahip olduğuna inanılan “aklî ilkeler”in bile toplum tarafından belirlendiği öne sürülmüştür.⁷⁷⁰ Ayrıca insanların ilgileri de, bilginin yönlendirilmesinde önemli bir etkiye sahiptir.⁷⁷¹

Toplumun insan düşüncesini etkilediğini Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm da benimsemiş, hatta bir çok olayı bu düşünceye dayanarak açıklamıştır. Cinlerin insanlara görünmesini psiko-sosyal bir yanılğı (halisünasyon) olarak gören Nazzâm, bu konuyu şu şekilde izah etmektedir: Halkın cin ve gûl (hortlak) hakkındaki inancı psikolojiktir. İnsan-

764 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 27.

765 Neseî, *Tebvva*, I, 32.

766 Kirmani, “İslam Bilimi Üzerine Son Tartışmalar”, s. 218.

767 Mâtürîdî, *Tevbîd*, s. 80; krş. Özcan, *Mâtürîdî*, s. 49.

768 Schumacher, *Aklî Karışıklar İçin Kılavuz*, s. 66.

769 Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 36.

770 Arslan, *Epistemik Cemaat*, s. 38.

771 Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 106.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

lardan uzak ıssız ve tenha yerlerde yaşayanlar zamanla vahşileşmekte; ilgilenilecek bir şeyin bulunmaması, konuşacak bir kimsenin olmaması sebebiyle de günlerini düşünce ve hayal ile geçirmekte, neticede vesveseye kapılarak küçük şeyleri büyütmeye başlamaktadırlar. Nitekim şüphe, zihin dalgınlığı ve psikolojisinin bozulması gibi sebeplerle kişi, görmediği şeyi gördüğünü, duymadığı şeyi duyduğunu zanneder; küçük basit şeyleri de büyük ve mühim vehmetmeye başlar. Bu tipler daha sonra yaşadığı bu hali başkalarından dinlediği bir şiir veya bir ata sözüyle (hadis) teyit edince, vehimleri inanç haline gelir. Yeni yetişenlerin bu inançlarla yetiştirilmesi, çocukların bu şekilde terbiye edilmesi neticesinde, söz konusu inançlar topluma yerleşir. Toplumda yerleşen bu inançlar da, zamanla değişmez hakikatler gibi algılanıp, insanları yönlendirmiştir.⁷⁷²

Akl yalnızca, dış unsurlardan etkilenmez, insanların psikolojik durumları ve fikrî tercihleri de sağlıklı düşünmeyi ciddi bir şekilde yönlendirir. Teorilerin oluşturduğu dünya görüşü, gerçeklerin gözlenmesini bile etkiler. Herkesin içinde âdeta bir terzi vardır. Olgular üzerine herkes yorumlardan oluşmuş bir elbise giydirir. Bundan sonra elbisesini giyen bu varlık, zihin sarayına girer.⁷⁷³ Hatta düşünceler çoğu kez gerçek güdülerin yerine davranışlarımızı haklı çıkaran güdülerin geçmesine de yararmaktadırlar. Bu düzlemde, rasyonelleştirme denilen şeye, ortaklaşa eylem düzleminde ideoloji adını veriyoruz.⁷⁷⁴ Muhâsibî de, sevgi ve düşmanlığın aşırı olması durumunda itidali bozacağını, akli ifsad edeceğini ve insanın bâtili hak suretinde tasvir etmesine sebep olacağını, söyleyerek⁷⁷⁵ aklın iç etkenlerle değişikliğe uğrayacağına ve kişiyi yanlış bilgilere götürebileceğine işaret etmektedir. Haddizatında akli, bir garîze (tabiat) kabul etmekle, Muhâsibî ve Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i sünnet âlimleri, aklın insanda bulunan diğer duyu gibi, dış etkilere açık olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Câhız da, akıl yürütmedeki hataları daha ziyade, psikolojik etkenlere bağlama eğilimindedir. O, bu konuda şöyle der:

“İnsanın aklına karşı psikolojik yapısı (tabiatı) kuvvetlenirse, aklını zayıflatır, değiştirir. Akıl zayıflayıp değişince, insan zihnindeki mânaları da değiştirir ve insana o mânalar olmadıkları gibi görünür.

772 Câhız, *Hayevân*, VI, 248-250.

773 Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, s. 24.

774 Habermas, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, s. 104.

775 Muhâsibî, *el-Akl ve Felmu'l-Kur'ân*, s. 233.

Bunun neticesinde âkıbette idrak edilmesi gerekeni akıl idrak edemez, şehvetler ve peşin menfaatler tercih edilir hâle gelir. Akıl, insan tabiatına karşı kuvvetlenince de tabiat zayıflar... Nefis, tabiatındaki karışımlar (safra ve benzeri salgılar) dengeli, dış (sebeup) ve iç etkenler (illet) aynı düzeyde ise, hakikati seçmede hürdür. Allah, terkiğini ta'dil eder, sebeplerini müsavi kılar, lehindeki ve aleyhindeki şeyleri ona öğretirse, insan akli hakikati bulmaya güç yetirebilir ve insana delille teklif vacip olur... Kur'an'da "Nefse ve onu düzeltene"⁷⁷⁶ buyrulmuştur... Eğer insan sapma yerini ve hidayet yerini Allah'ın tesviyesi (düzeltme) olmadan bilebilecek olsaydı, âyette "tesviye"nin anılmasına gerek kalmazdı."⁷⁷⁷

Câhız'ın ifadelerinden, Allah Teâlâ'nın insan bedenini ve nefisini tesviye etmesi ile beden dengeli bir yapıya kavuşacağı, bunun sonucunda da aklın hakikati bulmaya güç yetirebileceği anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, Allah Teâlâ'nın "insan nefisini tesviyesini" de tamamen fizikî ve psikolojik bir düzenleme şeklinde algıladığı görülmektedir. O, Allah Teâlâ'nın sağlıklı bir bedene sahip kıldığı ve lehindeki ve aleyhindeki temel hükümleri öğrettiği kişilerin, akıllarıyla, hakikati bulabileceğini kabul etmek suretiyle, psikolojik ve fizikî unsurların fikrî yanılgılara olan tesirine dikkat çekmekte; böylece aklın yanılması ve hataya düşmesine kendi bakış açısına uygun bir açıklama getirmektedir.

Mu'tezile kelâmcıları "hakk"ın (doğru) kıyas ve nazar ile bilinebileceğini iddia ettikleri halde, kendi aralarında, nazar ve kıyas metoduna uygun olduğunu söyledikleri tartışmalarda dahi görüş ayrılığından kurtulamamışlardır. Ayrıca onlar, bu tartışmalar esnasında bazan karşı tarafın delillerinin daha doğru ve isabetli buldukları hâlde kendi görüşlerini terk etmemişlerdir.⁷⁷⁸ Bu da onların, akıl yürütme ve kıyasta hakkı bulma gayreti içinde olmadıklarını ve mücerred bu metodlara itibar etmenin ne kadar yanıltıcı olduğunu göstermektedir. Akıllarının farklı seviyelerde olması sebebiyle, insanların vardıkları sonuçlar da farklı olmaktadır. Herkes akli ölçüsünde bir tercihte bulunmaktadır.⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ eş-Şems (91), 7.

⁷⁷⁷ Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rifê*, s. 58, 59.

⁷⁷⁸ bk. İbn Kuteybe, *Te'rîl*, s. 59, 60.

⁷⁷⁹ İbn Kuteybe, *Te'rîl*, s. 61.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

İnsanların akıl, irade ve ihtiyarları birbirinden farklıdır. Taklitle hareket edenler hariç tutulacak olursa, aynı görüşleri öne süren, beğeni ve zevkleri aynı olan insanlar oldukça azdır.⁷⁸⁰ Allah Teâlâ insanların şekillerini, görünüşlerini, dillerini ve benzeri bir çok hususlarını ayrı ayrı yarattığı gibi, onların akıllarını da farklı kılmıştır. Allah Teâlâ, insanların akli kabiliyetlerini ayrı seviyelerde yaratmakla, aralarında ihtilaf etmelerini istemiştir. Zira, bir şeyin ve beraberinde onun zıttının yaratılmasıyla hikmet tamam olur. Nurun karanlıkla, ilmin cehaletle bilinmesi gibi.⁷⁸¹

Aklın her insanda farklı şekillerde bulunması, dış etkenlerle hatalı sonuçlara ulaşması ve aklın istidalde yararlandığı bilgilerin (öncüllerin) hatalı olabilmesi gibi hususlar, akli bilginin geçerliliğine yöneltilen önemli tenkitlerdir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âlimleri akli, bilgi kazanım yollarından kabul etmekle birlikte, aklın sınırlılığına da vurgu yapmışlardır. Nitekim İbn Kuteybe, “Bu nezzâr (akılcı), bazı şeyler biliyor fakat bilmediği ise pek çoktur”⁷⁸² diyerek, yalnız başına akıl yürütmenin gerçeği bulmada yeterli olmadığını vurgulamıştır.

C. Aklın Dinî Değeri

Vahiy yoluyla elde edilen bilgi, doğru ve kesin bilgidir. Bu bilgi yanlışlanamaz ve olduğu gibi alınmalıdır.⁷⁸³ Ancak önceki bahiste de ifade edildiği gibi akli bilgi için bu hükmü aynı rahatlıkla söyleyebilmek mümkün değildir. Bu nedenle, aklın hangi dinî konularda delil olduğu ve olmadığı bahsine girmeden önce, aklın semî delillerle çelişkinin tetkik edilmesi gerekmektedir. Aklın bilgiye nasıl ulaştığı ve akli bilginin değerinin incelendiği yukarıdaki bahiste, aslında aynı zamanda aklın dinî konulardaki değeri de belirlenmiş olmaktadır. Ancak sünnetin akilla ilgisinin, ayrıca akıl-vahiy tearuzu bağlamında ele alınmasında fayda olduğu düşüncesiyle, burada semî delillerin, özelde sünnetin akli deliller karşısındaki durumu üzerinde de durulması gerekmektedir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, “Din, iki asılla bilinebilir, birincisi nakil, ikincisi ise akıldır”⁷⁸⁴ demişler; ayrıca “istidlâl”in makbul olması için, dinî

780 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 36.

781 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 36.

782 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 96.

783 Kirmani, “İslam Bilimi Üzerine Son Tartışmalar”, s. 218.

784 Mâtürîdî, *Kitâbu'r-Tevhîd*, s. 4.

asıllarla çelişmemesi şartını öne sürmüşlerdir.⁷⁸⁵ Mu'tezile bilginleri ise, Allah Teâlâ'nın kâinattaki hikmetinin akıl ile bilineceğini söylemişlerdir.⁷⁸⁶ Ayrıca onlar, teklîfin (dinî sorumluluğun) de akıl ile gerçekleştiğini anlatmak maksadıyla "Kişiyeye ilk gerekli (vacip) olan akıl yürütmedir" demişlerdir.⁷⁸⁷ Mu'tezile'nin nazarında nassın kendi başına mutlak hiç bir kıymeti yoktur. Onlar, aklın teyit etmediği hiç bir nassı kabul etmemişlerdir. İslâm'ın marifet teorisinin temeli olan nakli, aklın tasdik etmesi şartıyla kabul etmişlerdir.⁷⁸⁸

Akla son derece önem veren Mu'tezile kelâmcıları, naklî bilginin vazgeçilmezliğini de "sahih olduğu takdirde haberi (sem') de reddetme imkânı yoktur" şeklinde ifade etmişlerdir.⁷⁸⁹ Öte yandan onlar, iki bilgi türü arasında gerçekte bir çelişki bulunmadığını ve vahyî bilginin aklî bilgidен üstün olduğunu da -teoride de olsa- tasdik etmişlerdir.⁷⁹⁰ Hatta bazı konuların yalnızca nakil ile bilineceğini de kabul etmişlerdir. Nitekim Câhız, peygamberlerin sünnetli doğdukları iddiasını kabul etmemiş; gerekçe olarak da, bunun akıl ile bilinmesinin mümkün olmadığını; bu gibi hususların, ancak, sahih rivayetlere başvurularak öğrenilebileceğini söylemiştir.⁷⁹¹ Sahih rivayetler bulunmadığı için de bu iddiayı reddetmiştir. Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları, bir çok konuda aklın vahye ihtiyaç duymadan delil olduğunu da öne sürmüşlerdir. Nitekim Mu'tezile'den Ebu'l-Fazl Ca'fer b. Harb (ö.236/850), aklın Allah'ı, şeriatını ve O'nun sıfatlarını vahye ihtiyaç duymadan bilmemizi sağlayacağını öne sürmüştür.⁷⁹²

785 Cüveynî, *el-Burhân*, II, 1206.

786 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 546.

787 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 28.

788 Ali Sami en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 60.

789 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 190.

790 Turhân, *Amirî*, s. 244, 255 (Kindî, *Resâil*, s. 372'den naklen). Bu konuda Âmirî'de şöyle söylemektedir: "Dini bilgi, öteki ilimlerin üzerine bina edildiği temel durumundadır. Çünkü onun kaynağı, bütün nazari ilimlerin ilk ilkelerinin (el-cvdâu'l-evveliyye) kendisine nisbet edildiği kandil, asla şüphe ilişmeyen, unutmaya ve yanılmaya ihtimali bulunmayan ilâhî vahiydir. Buna karşılık, öteki ilimlerden hiç biri dini bilgiye temel olamaz. Şu halde dini bilgi, özü itibarıyla, doğruluk ve kuvvet bakımından nazari ilimlerin kaynağı ve ilkesi durumundadır". Turhan, *Amirî*, s. 79 (Âmirî, *el-İ'lâm*, 105,106'dan naklen).

791 Câhız, *Hayevân*, VII, 27.

792 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 121; Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 256.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Mu'tezile imâmları akıl, naklin önüne geçirmekle de yetinmemişler; akılla teâruz etmesi durumunda bazı haberlerin, "hüccetü'l-akl" ile nesh edilebileceğini dahi iddia etmişlerdir.⁷⁹³ Meselâ, "güç yetirilmeyen bir şeyin teklif edilmesi" (teklîfu mâ lâ yu'tâk) gibi akıl ile kesin olarak bilinen bir esaslâ çelişen naklî bilgileri kabul etmemişler; zorlamadan tevil edilmesi mümkün olan nasları tevil etmişler, tevil edilmeyenleri de reddetmişlerdir.⁷⁹⁴ Akla bu derece önem vermeleri neticede bazı Mu'tezile bilginlerini "Peygamber ancak akılla bilinen hakikatleri tasdik eder" görüşüne götürmüştür.⁷⁹⁵

Nassın zahiri akılla tearuz edince akıl tercih edilir, düşüncesinde olanlar, "Allah, insanlara akıl, resûl ve Kitapla lutuf ve hidayet etmiştir. Ancak, Kitap ve resûl akılla bilinir. Akıl ise Kitap ve resûlle bilinmez"⁷⁹⁶ demişlerdir. "Cehmiyye der ki: Akıl ve nakil tearuz ederse aklın takdimi gerekir. Zira tearuz halinde, ne aralarında telif mümkün olur, ne de her ikisini birden iptal etmek; zira akıl naklin aslıdır; eğer nakli takdim edecek olursak onun aslı olan akıl batıl olur; akıl batıl olunca naklin de butlanı gerekir ki netice itibariyle hem akıl hem de nakil batıl olmuş olur. Bu itibarla aklın takdim edilmesi prensibi ortaya çıkar."⁷⁹⁷ Bu nedenle de, "Nassın zahiri, aklın hükümlerine aykırı düşmüşse, o nassa aklın kabul edebileceği bir mâna vermek zorunluluğunu hissetmişlerdir."⁷⁹⁸ Mu'tezile, sıhhat şartlarını taşıyan haber-i vâhidlerin ilim ifade etmesini akla uygun olması şartına bağlamıştır. Haber-i vâhid akla uygun ise, Hz. Peygamber'in o sözü söylemiş olması mümkündür. Ayrıca akla uygun olmayan, ancak zorlanmadan tevil edilmesi mümkün olan haber-i vâhidler de, sahih olabilir. Lâkin haber-i vâhid, zorlanarak tevil edilebiliyor ise, Resûlullah (s.a.s.) hadisi o şekilde söylememiştir; ya daha uzun veya daha kısa veya bir başkasının sözü olarak söylemiş olması mümkündür.⁷⁹⁹

Ehl-i Sünnet âlimleri ise, sahih nakille, selim aklın teâruzunun mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁰⁰ Ancak -herşeye rağmen bir teâruz

793 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 50.

794 Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 641, 642

795 Tritton, *İslâm Kelâmı*, s. 142.

796 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keâm*, I, 351.

797 Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", s. 113, 114 (İbnu'l-Cevziyye, *es-Savâku'l-mürsele*, s. 84'ten naklen).

798 Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", s. 109; ayrıca bk. aynı yer, s. 110, 111.

799 Ebu'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 549, 550

800 bk. İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akl ve'n-nakl*, I, 86 vd.

gözüdürse- bazı âlimler, akıl tercih edilir demişlerdir. Diğer bir kısım âlimler de nakil tercih edilir kanaatindedirler. Bazıları da her ikisinden birinin diğerine tercihinin mümkün olmadığını ileri sürerek; akılla naklin teâruzunda, naklin akılla tevil edileceğini söylemişlerdir.⁸⁰¹ Zahirî tearuz eden deliller hakkında Ehl-i sünnetin metodu, bir konudaki delilleri toplama ve sahih deliller arasını muteber tevfiik/tevil vecihleriyle uyuşturmaktır.⁸⁰² Zira, “Burhanî ispatla desteklenen aklın gerekli gördüğü şeyle sahih dinin vacip kıldığı şey arasında asla bir uzlaşmazlık ve aykırılık olamaz”⁸⁰³ denilmiştir. Sarih akıl-sahihs din, hakiki hikmet-hakiki din, din nuru-hikmet nuru arasında bir çelişki yoktur. Çünkü nur ile nur arasında zıtlık bulunması mümkün değildir.⁸⁰⁴

Sünnî kelâmcılar, hadis sahih, metni aklen muhal değil ve hükmü nesh edilmemiş ise bu hadisle amel edilmesi vaciptir. Çünkü biz zahire göre hükmederiz, görüşündedirler.⁸⁰⁵ Bazı kelâmcıların “râvileri âdil olan hadisin metni akla aykırı bilgiler içeriyorsa, tevil edilmesi mümkün ise tevil edilir; tevil edilmesi mümkün değilse reddedilir”⁸⁰⁶ ve “Hadis, gerçekleşmesi sahih olan ve mevcudiyetini aklın muhal görmediği konularla ilgili olmalıdır. Akıl, hadis metnini muhal görürse hadis reddedilir”⁸⁰⁷ şeklindeki ifadeleri haber-i vâhidin itikadî konularda delil olması için ileri sürülmüş şartlardır. Nitekim, Bedrüddîn ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392) konuyla ilgili ifadelerinden de bu husus anlaşılmalıdır:

“Sıfat hadislerinin kesin delillere aykırı olması kabul edilemez. Zira, kesinin zannî olana tercih edileceği ümmetin icmâr ile kabul edilmiştir. Kesin aklî delile aykırı olan ve tevil edilemeyen sıfat hadislerinin, Şârî'ye karşı uydurulmuş olduğu bilinir. Aklî delillere aykırı olan sıfat hadisi tevil edilebilirse, iki delil arasını cem için tevil kabul edilir. Eğer sem'î delillerle çelişir ve cem mümkün olmazsa yine

801 Kâsimî, *Delâilü'l-tevhîd*, s. 137 vd.

802 Muhammed el-Abde, Târik Abdulhalîm, *el-Mu'tezile*, s. 90. Mu'tezilenin te'vil hakkındaki görüşleri için bk. aynı eser, s. 91-97.

803 Turhan, *Âmirî*, s. 66 (Âmirî, *el-İlâm*, s.87' naklen)

804 Turhan, *Âmirî*, s. 264.

805 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 23.

806 Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 23.

807 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, VI, 250.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

böyledir. Kesin delilin sıfat hadisinden muahhar olduğu bilinirse, hadis mensûh olur.”⁸⁰⁸

Ünlü kelim bilgini İmam Gazzâlî, akıl ile şeriat arasındaki ilgiyi “ışık ve göz” benzetmesi ile açıklamaktadır. Ona göre, nasıl ki ışık olmadan göz göremez ise, sem’î bilgi olmadan da akıl doğruyu bulamaz.⁸⁰⁹ Ayrıca akîl delillere itibar edilmemesi durumunda, inkârcıların ve mühlidlerin bu durumdan istifade edecekleri⁸¹⁰ endişesiyle dinî esasların akîl prensiplerle izah edilmesine en azından akla uygun olduklarının gösterilmesine önem verilmiştir.⁸¹¹ Akıl, kelâmcılar tarafından mücadele, münazara, münakaza ve ilzâmât anlamında da kullanılmıştır; mutasavvıfların kınadıkları akıl işte budur. Yoksa Allah Teâlâ’nın ve Peygamberi’nin sıdkının bilindiği basiret nuru olan aklın kınanması söz konusu değildir. Çünkü şeriatın sıhhati akılla bilinir; kınanmış ve güvenilmeyen akılla şeriatın bilinmesi kabul edildiği takdirde şeriat da kınanmış olur. Akıl hakkında birtakım tenkitler yapanlar, lâfızlara takılıp kalmaktadırlar ve lâfızların farklı kullanılışlarına bakarak birtakım tenkitler yapmaktadırlar.⁸¹²

Akıl-nakil teâruzu lafzî bir tartışmadır. Gerçekte, sahih nakil ile, sağlam aklın çelişmesi mümkün değildir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, aklın, tevkiî ile tevkiî arasındaki sınırı geçmemesi⁸¹³ ve âlemde akıl ile kavranılamayan bir mantıksızlık (illojizm) cephesinin bulunduğu da unutulmamalıdır.⁸¹⁴ Bu nedenle bazı Hanefî imamları akılla çelişik görünen naklî bilgileri hemen reddetmek yerine, bu nasların “müteşâbih” olma ihtimali bulunduğunu hatırlatmışlardır. Onlara göre, “Nasla bilinen bir hüküm ile akîl bir hüküm arasında kesin bir aykırılık bulunduğu için, muhatap tarafından anlaşılabilen lâfza müteşâbih denilir. Böyle bir lâfızda beyan ile giderilemeyecek şekilde bir muâraza bulunduğundan maksad müteşâbih olur.”⁸¹⁵

808 Zerkeşî, bu görüşleri Gazzâlî ve İlkiyâ el-Harrasî’den nakletmiştir bk. a.mlf., *el-Bahrü'l-mubît*, VI, 250.

809 Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 88.

810 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi’l-keîâm*, I, 169, 170.

811 bk. Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mubassal*, s. 36 vd.

812 Gazzâlî, *İhyâ’u ulûmi’l-dîn*, I, 89.

813 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi’l-keîâm*, I, 169, 170.

814 Ayasbeyoğlu, “Kur’ân’da Akıl”, s. 49.

815 Alâuddîn es-Semerkindî, *Mizânü’l-usûl*, s. 358.

Hanefiler, aklî delillerin de naklî deliller gibi Allah Teâlâ'nın bir hücceti olduğunu öne sürmüşler, naklî delillerde bazı ifadelerin tam olarak nakledilmeme ihtimali bulunduğunu, bunun yanında mecâz ve kinâyenin de söz konusu olduğunu, halbuki aklî delillerde değişme ihtimali bulunmadığını öne sürerek aklın takdim edileceğini iddia etmişlerdir.⁸¹⁶ Vahiy gibi akıl da Allah Teâlâ'nın bir hücceti (delil) kabul edildiği için, O'nun hüccetleri arasında tenâkuz bulunmayacağı öne sürülerek aklî bilginin tercih edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Çünkü aklın da bir parçası olduğu şu âlem bir hikmet üzerine kurulmuştur. O halde, akıl ile bu âlemdeki hikmet arasında karşılıklı bir ilgi kurulması gerekmektedir. Aksi takdirde, âlem abes yaratılmış olur ki, bu durumda ahiretin de bir anlamı kalmaz.⁸¹⁷ Nitekim, âyet-i kerimede “Sizi abes yarattığımızı ve sizin bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”⁸¹⁸ buyrulmuştur. Kainattaki hikmet ile akıl arasındaki yakın alâka nedeniyle, akılla hikmet arasında etkileşim ve karşılıklı tazammun olduğu düşünülmüştür. Hatta İslâm'ın bize nakil yoluyla bildirdiği bütün bilgilerin aynı zamanda akılla teyid edilip desteklendiği iddia edilmiştir.⁸¹⁹ Bazı dinî konuların akıl ile idrâk edilmesinin mümkün olmadığı açıktır, ancak, diğer bazı konular da vardır ki, tevfikî, ta'lîlidir. Akılla fikir yürütmeye uygundur. Mu'tezile tevkîfi olanları reddetmemektedir. Ancak problem, tevkîfi olanla, tevfikî olan arasındaki ayırt edici sınır nedir? Bu sınır, ameller ve ibadetlerle ilgili fikhî konularda çok açıktır; lâkin itikâdî konularda aynı açıklıklığın bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir. Bazı araştırmacılara göre, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'in akıl-nakil teâruzu konusundaki ayırım noktası da işte burasıdır. Mu'tezile'nin dinî konularda akıllı kullanması, akılcı bir metod benimsemesi hatalı bir tutum değildir; hatalı olan onların ta'lîl edilemeyen meseleleri ta'lîl etmeleri ve tevkîfi ile tevfikî arasındaki sınırı geçmeleridir. Bir başka deyişle hata metotta değil, metodun uygulanma şeklindedir.⁸²⁰ Bu yaklaşım isabetli gibi gözükmekle birlikte, kanaatimizce Mu'tezile'nin akıl anlayışının ve Mu'tezile akılcılığının kendine özgü yönlerini de tamamen gözardı etmemek gerekmektedir.

816 Alâuddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, s. 359.

817 krş. Mâtürîdî, *Kitâbu'r-Tevhîd*, s. 4.

818 el-Mü'minûn (23), 115.

819 Farukî, “Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi”, s. 42.

820 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmi'l-kelâm*, I, 169, 170.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Akıl-nakil teâruzu teorik açıdan incelendiğinde, taraflar arasında çok büyük görüş ayrılıklarının bulunmadığı görülecektir. Lâkin bu husus fikhî ve itikâdî açıdan önemli sonuçları olmuş bir tartışmadır. Bu nedenle, söz konusu meseleye sonuçları açısından yaklaşılması daha yerinde olacaktır. Akıl-nakil teâruzu itikâdî açıdan değerlendirilir ve Mu'tezile'yi teville sevk eden âmiller göz önünde bulundurulursa, onların tevil ile, naslara akla uygun bir mâna vermeye çalıştıkları görülecektir.⁸²¹ Fikhî sonuçları açısından, konuya yaklaşınca da yine benzeri bir durumla karşılaşmakta; akla aykırılık gerekçe yapılarak bir çok nassın inkâr edildiği görülmektedir. Tarih boyunca akla öncelik tanıyan bazı kişiler, Kur'an'ın ruhu ile şeklini, maksadı ile örneklerini ve uygulamalarını birbirinden ayırarak, akla ve fayda prensibine ağırlık vererek naslara aykırı, fakat kendilerince maksada uygun görüşler ileri sürmüşlerdir.⁸²²

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslâm feylesoflarının şeriatla felsefe arasındaki münasebet bahsinde içine düşmüş veya tutulmuş gibi gördükleri buhranın başlıca sebebi; İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ile hadisin felsefeye ve ilme temas eden hükümlerini; Sokrat, Eflatun ve bilhassa Aristo akılcılığındaki (rasyonalizm) akıl mefhumuna dayanarak kurmaya çalıştıkları bir İslâmcı akılcılık (İslâmî rasyonalizm) sistemi ile anlamak istemiş olmalarıdır.⁸²³ Selef bilginlerinin akıl kavramından anladıkları ise Yunan felsefecilerinin akıl anlayışından çok daha farklıdır. Mutlak zikir kemaline masruftur kaidesine binaen selefın buradaki akıl kavramından maksatları mükemmel akıldır. Buna "akl-ı selim" veya "akl-ı meâd" denilebilir. Kast edilen âhret esaslı, belirli fikirlere şartlanmamış, belli metodlar ve sistemlerle düşünmeye alıştırılmamış akıldır. Bu vasıflara sahip bir akılla, naklin teâruzu mümkün olmadığı gibi, zahirî bir teâruz durumunda aklın tercih edilmesi de pekâla kabul edilebilir bir durumdur. Aklın tercih edileceğini söyleyen Sünnî âlimlerin kastettikleri işte bu "bedîhî akıl"dır.⁸²⁴ Kalıplaşmış, felsefileşmiş akıl ise, bir başka açıdan dünya hayatını önceleyen akıl (akl-ı meâş) şeklinde de nitelenebilir, bu niteliklere sahip olan akıl ile sahih, âhireti önceleyen (akl-ı meâd) akl-ı

821 Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", 120.

822 Karaman, "İslâm Dünyasında Yeni İçtihad Teşebbüsleri", s. 194.

823 Ayasbeyoğlu, "Kur'an'da Akıl", s. 48.

824 Muhammed el-Abde, Târik Abdulhalim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadim ve'l-hadıs*, s.27.

selimin, mukayese edilmesi mümkün değildir. Mu'tezile kelâmcılarının kastettikleri akıl ise felsefî akıldır.

2. AKLÎ DELİLLERİN SINIRI

Akl üstü konuların varlığını, Ehl-i sünnet ve diğer bütün İslâmî fırkalar kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri fizik ötesi konuların akıl üstü olduğunu iddia ederken, Mu'tezile ve Şiâ ise yalnızca teabbüdî meselelerin akıl üstü olabileceğini iddia etmiştir. Teabbüdî konuların akılla idrak edilemeyeceği bazı sünnî âlimlerce de kabul edilmiştir. Diğer bazıları ise "ta'lıl" edilebilen bütün hükümlerde "kıyas" yapılabileceği görüşünü benimsemiştir.

Mu'tezile, hüsün ve kubhün aklî olduğunu kabul etmekle birlikte, aklın bazı durumlarda bir şeyin iyi mi çirkin mi olduğuna hüküm veremediğini de tasdik etmiştir. Bu gibi durumlarda ya aklın, her iki ihtimali de mümkün gördüğünü söylemişler veya söz konusu meselenin "ma'kûl" olduğunu söyleyerek, akıl ile bilinemez de aklın reddetmeyeceği bir mesele olduğunu belirtmişlerdir.⁸²⁵ Ehl-i sünnet ise, aklın idrâk alanının sınırlı olduğunu kabul ederek, nasla bilinecek konularla akıl ile bilinecekler arasındaki sınırı aşmama özen göstermiştir. Nitekim Muhâsibî, akıl idrâkinin sınırlılığını "İhtiyata en uygun olan, bilinmesi mümkün olmayan, nehyedilmiş şeylerde tekellüften sakınmaktır" şeklinde ifade etmiştir.⁸²⁶ Gazzâlî de, "Sem'î deliller akılla idrak edilemez"⁸²⁷ demiştir. Gazzâlî, selbî hükümlerin akıl ile bilinebileceğini, bu nedenle de istishâb'ın bu tür konularda delil olacağını, ancak, yenî bir dinî hükmün akılla tespitinin mümkün olmadığını söylemiştir.⁸²⁸

A. Fizik Ötesi Konular

Hz. Peygamber'in gayb âlemiyle vahiy vasıtasıyla kurduğu iletişim, nübüvvetin diğer hususiyetlerinin ona kazandırdığı ayrıcalıklar ve mirâc gibi olağan üstü bir seyahatle melekût âlemiyle bizatihi temas kurması gibi hususlar dikkate alındığında hadislerde çok sayıda akıl üstü konuların

825 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 19.

826 Muhâsibî, *el-Akl ve Felmu'l-Kur'ân*, s. 235.

827 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, I, 217.

828 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, I, 217, 218.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

bulunacağı aşikârdır. Fizik ötesi hakkındaki bilgiler “akılla bilinmesi mümkün olmayan”⁸²⁹, “ancak dinin bildirmesiyle” ve bir peygamberden dinleyerek bilinebilecek hususlardır.⁸³⁰ Bu nedenle de müteşâbih hadislerden kıyas ve temsil ile başka çıkarımlar yapılması uygun bulunmamış⁸³¹ ve rivâyet esnasında lâfızlarının korunmasına özen gösterilmiştir.⁸³² Müteşâbih hadislerin tecrübe ve akıl yürütme ile öğrenilmesi ve tamamen kavranması mümkün değildir. Bu konulardaki hadislerin açıklama ve yorumunu aklın “münker” (çirkin) görmemesi, yapılan yorumun dinî esaslara uygun olması yeterlidir. Bir başka deyişle müteşâbihatın akılla doğrulanması gerekli değildir, aksine yanlışlanmaması kafidir. Bu sebeple bazı eserlerde müşkil ve müteşâbih hadislerin “muhtemeldir”⁸³³, “reddedilemez”⁸³⁴ ve “aklen münker değildir”⁸³⁵ gibi ifadelerle yorumlandığı görülmektedir.

Mu'tezile ve benzeri akılcı akımlar, sünnetin fizik ötesi âlemler hakkında delil olduğunu kabul etmişlerdir; ancak, sünnetin bu konulardaki hücciyetini oldukça sınırlı tutmuşlar, Kur'an'da açıkça bildirilmeyen âlemleri ve ruhanî varlıkları, yalnızca sünnete dayanarak kabul etmemişlerdir. Onlar, sünneti bu konularda müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmemiş; yalnızca açıklayıcı, tefsir edici bilgiler için sünnete başvurmuşlardır. Bu sebeple de hadislerde anlatılan cin, gûl, sihir, kabir âlemi ve kıyâmet âhvaliyle alâkalı bir çok bilgiyi tenkit etmişlerdir. Onlar hadisin zayıflığına veya sahih olmasına itibar etmemiş, kendi temel ilkelerine aykırı olduğu gerekçesiyle bu konulardaki hadisleri reddetmişlerdir. İbn Kuteybe, bu konuyu şöyle tasvir eder:

“Sana bildirdiğim şeyler, hadisin tevilini mümkün kılar ve (onun mânasındaki) kabul edilmezliği giderir. İnkârcıların bu ve benzeri inkârlarını ileri sürmeleri ancak onların görmedikleri varlıkları, gördüklerine mukayese etmelerinden, (görmedikleri) bu varlıkları ken-

829 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 149; 372.

830 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 148.

831 bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 148, 149.

832 Hancifler, mücmel, müşterek, Müşkil ve müteşâbih hadislerin lafzen rivayet edilmesini şart koşmuşlardır bk. Serahsî, *Usûl*, I, 357; Rıf'at Fevzî, *Tevsîku's-sünne*, s. 429.

833 bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 110, 111; Tahâvî, *Müşkil*, VII, 224, 260.

834 bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 99.

835 bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 100; 144.

dileri ve canlı-cansız şeyler gibi tasavvur etmelerinden ve cismi, cüssesi olan varlıklar hakkındaki hükümleri, ruhanî varlıklar hakkında da tatbik etmeğe çalışmalarından dolayıdır.”⁸³⁶

İbn Kuteybe'nin bu metinde dile getirdiği gibi hata, gayb aleminin, şhadet alemine kıyas edilmesi, ruhani varlıkların maddi varlıklar gibi algılanmaya çalışılmasıdır. Bu nedenle Mu'tezile kelâmcıları peygamberlerin bile ancak vahiyle bilmeleri mümkün olan ilâhî sıfatlar, cennet ve ceennem ahvali gibi meselelerde fikir yürütmüşler ve tabiî olarak da, ihtilaf etmişlerdir.⁸³⁷ Zira, bu konuların akılla idrâki mümkün değildir. Bu sebeple İbn Kuteybe, onları haklı olarak “yalnızca gördüklerine ve hisleriyle algıladıklarına inanan” Dehriyye (Materyalistler)'nin görüşlerine uymakla suçlamıştır.⁸³⁸ Halbuki Mu'tezile imamları da, Kur'an'da müteşâbih âyetler bulunduğunu ifade etmişler⁸³⁹; Kur'an'daki müteşâbih âyetler hakkında ileri geri konuşulmasını uygun bulmayarak, zındıkların Kur'an'ın müteşâbihlerini esas aldıkları için dalâlete düştüklerini de dile getirmişlerdir.⁸⁴⁰ Ancak onlar, metafizik konulardaki âyetleri tevil etmekten de çekinmemişlerdir. Meselâ, Allah Teâlâ'nın Adem (a.s.)'a herşeyin ismini öğrettiğini bildiren âyeti⁸⁴¹ “Allah'ın cismi ve kuvveleri sınırlı, Adem (a.s.)'a kendisinin bildiği her şeyi öğretmesi mümkün değildir” diyerek, Adem (a.s.)'a yalnızca “Dünya ve ahiret hayatındaki maslahatların öğretildiğinin” söylemişlerdir.⁸⁴²

Mu'tezililer, hadisler konusunda, Kur'an'a karşı gösterdikleri hassasiyeti göstermemişler, usûllerine uygun olmayan hadisleri hemen reddetmişlerdir. Halbuki, Resûlullah (s.a.s.)'in insanların bilmesinin mümkün olmadığı konulardaki sözleriyle ne kastettiğini, tayin etmek mümkün olmadığına, Sünnî âlimlerin çok kere söyledikleri gibi “bunu ancak Al-

836 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 94.

837 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 35, 36.

838 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 97. Onlar, özellikle Ulûhiyet konusundaki anlayışları sebebiyle, felsefi konularda duyulara önem veren “hissiyyûn/duyumcular”a da benzetilmişlerdir bk. Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 278, 279.

839 Hatta Kur'an'ın müteşâbihleri hakkında ilk kitap telif edenler de yine Mu'tezile kelâmcıdır bk. İbnu'n- Nedîm, *el-Fihrist*, s. 22.

840 Câhız, *Hüccetü'n-nübüvve*, 278.

841 el-Bakara (2), 31.

842 Câhız, *Hayevân*, V, 201, 202.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

lah Teâlâ bilir”⁸⁴³ diyebilirdi. Bu durumu İbn Kuteybe, “Güneşin şeytan’ın boynuzlarından doğması”⁸⁴⁴ ile ilgili hadise yöneltilen “akıl dışılık” itirazını cevaplandırırken şu şekilde dile getirmiştir: “Onlar, gayb (âlemine) ait varlıkları şهادet âlemindeki varlıklar (seviyesine) indirgedikleri, ayrıca bütün herşeyi kendi bildiklerine ve canlı-cansız varlıklara göre tasarladıkları için bu ve benzeri hadisleri kabul etmemişlerdir.”⁸⁴⁵ Halbuki, gayb âlemine ait bazı meseleler, ancak naslarla ve naslarda anlatıldığı kadar bilinebilir.⁸⁴⁶ Hattâbî (ö.388/998) de, söz konusu hadisin akıl ile bilinmeyen gaybî hâdiselerle ilgili olduğunu söyleyerek, İbn Kuteybe’nin yorumunu teyit etmiştir.⁸⁴⁷

İslâm, fizikî dünya ile bilgi, duyularımızla idrâk edemediğimiz fizik ötesi âlemlerle de bu bilgiye dayanan sağlam bir iman ilişkisi kurulmasını ister.⁸⁴⁸ Fizik ötesi âlemlerle bilgi ilişkisini ise vahiy yoluyla yalnızca peygamberler kurabilir. O halde, peygamberlerin o âlemlerle ilgili sözlerinin bizim için hüccet olması gerekmektedir. Bu nedenle Sünnî âlimler, “gaybî konular” “bizim duyularımızla algılayamadığımız, ancak bize öğretildiği kadar bilebileceğimiz şeylerdir”⁸⁴⁹ diyerek insan aklının bu konulardaki aczini itiraf etmişlerdir. İnsan duyuları, sınırlı objeleri algılayabilmektedir; duyular ile yalnızca fizik âlem hakkında bilgi kazanmak mümkündür.⁸⁵⁰ İnsan zihni meçhule payını ayıracak vasıfta yaratılmıştır. Bu meçhul sahaya yalnız dinî kutsallık duygusunun değil, aynı zamanda geniş ruhî ufukların ve ma’rifet pencerelerinin de açılmasını ister. Ruh âleminde bütün bilinenler, zihin âlemindeki “ma’kul” ile tecrübe âlemindeki “mahsus”tan ibaret değildir. Yalnız zihin değil, insan aklı dahi, nefsin (ruh) birçok pencerelerinden bir penceredir”. İnsan bu pencereleri kaparsa, ruhunda darlık, kuvvelerinde düşüş hisseder. Yalnız iki kuvvesi (akıl ve duyu) bu büyük meselelerde hüküm vermeye yetmez.⁸⁵¹

843 Tahâvî, *Müşkil*, X, 375.

844 Ahmed b. Hanbel, II, 13, 19, 24; Ebû Dâvud, Salât, 10. Câhız, bu hadisi tenkitsiz nakletmektedir bk. a.mlf., *Hayevân*, V, 507.

845 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 94. Hadisin yorumu için ayrıca bk. Tahâvî, *Müşkil*, X, 131-143.

846 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 94.

847 İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, II, 475.

848 Özcan, *Matürîdî*, s. 45.

849 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 94.

850 Mâtürîdî, *Kitâbu’r-terhîd*, s. 288.

851 Seyyid Kutub, *Kur’ân’da Edebî Tasvir*, s. 327.

Fizik ötesinin bir bilgi sahası⁸⁵² olduğunu kabul edenler de, akıl yürütme ile bu âlemin bilgisine ulaşamayacağını, “metafizik”in ancak vahyedilmiş bir gelenek içerisinde anlaşılabileceğini söylemişlerdir.⁸⁵³ Bu nedenle Allah’ın mahiyetine, insan ruhunun kaderine, kâinatın yaratılmasına, öte dünyadaki hayata ve aşkın mahiyetteki diğer problemlere ilişkin bilginin, doğrudan doğruya Allah’tan geldiğine ve ilkece tartışılmaz olduğuna inanılmıştır.⁸⁵⁴ Ayrıca bu bilginin imanın konusu olduğu, mü’minlerin takdis, tasdik, aklın eksikliğini itiraf ve teslim ile sorumlu olduğu ileri sürülmüştür.⁸⁵⁵ Nitekim âyet-i kerimelerde bu hususlar üzerinde durulmuş ve “Onun tevilini ancak Allah bilir”⁸⁵⁶ ve “De ki, ruh, Rabbimin bir kanunudur. Size ancak az bir bilgi verilmiştir”⁸⁵⁷ buyrulmuştur.

Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi meseleler iman konusu olduğu gibi, aynı zamanda istidlâlî bilginin de konusudur.⁸⁵⁸ Ancak, bahsi geçen meseleler, mahiyetlerini idrâk etme açısından değil, yalnızca varlıklarının ispatı açısından, istidlâlî bilginin konusudur. Nitekim Gazzâlî, *Tehâfutu’l-felâsife* ‘sinde şöyle diyordu: Bir şeyin akılla ispatlanamaması, onun bâtil olduğu anlamına gelmez. Hele ona inanılmayacağı anlamına hiç gelmez; çünkü bir şeye inanabilmemiz için bize başka kaynaklardan başka bilgiler de gelmektedir.⁸⁵⁹ Bu nedenle “Akıl üstü gerçeklerin mevcudiyeti de aklîdir”⁸⁶⁰ denilmiştir. Binac-naleyh, özellikle metafizik konularda, doğmatizmin yerine ihtimalciliğin (sınırlı doğmatizm) tercih edilmesinin daha uygun olacağı açıktır.⁸⁶¹

Kainattaki her şeyin bilimsel açıklama yöntemiyle izah edilemediği bir gerçektir. Ayrıca anlamlı olmak ilmî veya mantikî doğrulama ile özdeş değildir. Denebilir ki rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir. Eğer bir fikrin mantiki düzene ters düştüğü, yahut ilmî verilerle açıktan açığa yanlışlandığı gösterilemi-

852 Surûş, *İlim ve Felsefeye Giriş*, s. 59 vd.

853 Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 103. vd.

854 Kadir, “İslâmî Bilgi Teorisi”, s. 29.

855 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi’l-keîlâm*, I, 169, 170.

856 Al-i İmrân (3), 7.

857 el-İsrâ (17), 85.

858 Özcan, *Matürîdî*, s. 45; ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbu’r-Tevhîd*, 27, 183, 287, 288.

859 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 11.

860 Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 163

861 Çelebi, *İslâm İnançında Gayp*, s. 96.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

yorsa, o fikre pekâlâ inanabiliriz.”⁸⁶² Bu nedenle her zaman dinî temel bir soruya tecrübî bir cevap aramak; tecrübî bir soruya da dinî bir cevap aramaya kalkmak yanlışır.⁸⁶³ Ancak akılla idrâk edilmesinin güçlüğü müteşâbihât hakkındaki bilgilerimizin anlamsız ve mantık dışı olmalarını gerektirmez. Evet, dinî önermeler gerek konu gerek yüklem bakımından diğerlerinden farklıdır.⁸⁶⁴ Ancak bu ifadeler, kendi içinde tutarlı ve buldukları genel dinî sistem içerisinde anlamlıdır. Dinî ifadeler bir hayat tarzını yansıtan bütün lisanlarda mantıksal bir yere sahiptir.⁸⁶⁵ “Anlamlı olmak ilmî veya mantıkî doğrulama ile özdeş değildir. Denebilir ki rasyonellik, doğrulanabilmeye bağlı olacağı gibi yanlışlanmamış olmaya da bağlanabilir. Eğer bir fikrin mantığı düzene ters düştüğü, yahut ilmî verilerle açıktan açığa yanlışlandığı gösterilemiyorsa, o fikre pekâlâ inanabiliriz”.⁸⁶⁶ Deney ve gözlem ile test edilemediği için “anlamlı”, “doğru” ve bilgi taşıdığından emin olduğumuz iddiaları bütünüyle saf dışı etmek mümkün değildir.⁸⁶⁷ Sahih naslarla bilinen bazı konuları akılla kavrayamasak ya da duyularımızla algılayamasak da aklen mümkün olması kabul edilmesi için yeterlidir. İbn Kuteybe, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Allah Teâlâ’nın cesetler dağıldıktan ve kemikler çürüdüktan sonra kabirlerdeki diriltmesi akla ve akıl yürütmeye uygun, Kitap ve haberle de sahih olduğu gibi, öldükten sonra insanların berzâhta azap görmeleri de yine aklen mümkün, nazar, Kitap ve haberle de sahihtir.”⁸⁶⁸

Mu’tezile’nin akılcılığı iptidaî ve dogmatik bir akılcılıktır.⁸⁶⁹ Bu nedenle Mu’tezile, gayb alemini şehadet alemine kıyas etmekten çekinmemiştir.⁸⁷⁰ Onlar, bu mukayese neticesinde fizik ötesine ait bir çok meseleyi, tecrübî gerçeklik düzeyine indirgemişler, aklın gayb âlemine dair meselelerde de

862 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10; 24.

863 Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, s.23.

864 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 116 vd.

865 Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, s. 23.

866 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10; 24.

867 Koç, *Din Dili*, s. 151

868 İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 106.

869 Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 83.

870 Muhammed el-Abdc, Târik Abdulhalim, *el-Mu’tezile beyne’l-kadim ve’l-hadis*, s. 52; İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, III, 28.

hüccet olduğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle de cin ve şeytanların mahiyeti ve benzeri bir çok konuda akıl yürüterek aykırı iddialar ortaya atmışlardır. İbn Kuteybe, onlara, söz konusu meselelerin “nazar, kıyas ve akılla idrak edilemeyeceğini, bu konularda Resûlullah (s.a.s.)’in söylediği sözlere veya ondan duyan ve müşahede edenlerin sözüne itibar edileceğini”⁸⁷¹ söyleyerek cevap vermiştir. İbn Kuteybe, sihri reddedenleri de yine benzeri ifadelerle tenkit ederek onlara; “Bu gibi hususlara kıyas ve akıl (hüccetü’l-akl) ile inanmıyoruz. Bunlara kutsal kitaplar ve peygamberlerin haberleriyle inanıyoruz” diyerek cevap vermiştir.⁸⁷² Sihre inanmayanları tenkit ettiği gibi, cin ve şeytanları kabul etmeyenleri de eleştiren İbn Kuteybe, onları zındıkların ve “Dehriyye”nin görüşlerini benimsemekle itham etmiştir. O, bu konuda şöyle söylemiştir:

“Yalnızca gördüğü varlıklara inanan kişiler, İslâm’ı bırakıp da bu gibi şeylere inanılmayan bir dine girmek isteseler, böyle bir din bulamazlardı. Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler, Sabîiler ve Senevîler gaybî varlıklara inanırlar ve kitaplarında bu gibi şeyler mevcuttur. Gaybî konuları yalnızca Dehriiler ve bu konuda onları izleyen Kelâmcılar’dan ve Cehmiyye’den bir grup inkâr etmiştir.”⁸⁷³

B. Teabbüdî Konular

Mu’tezile’nin hadisler konusundaki ikinci önemli ayırımı, ilk ayırımı tamamlar niteliktedir. Onlar önceki bölümde bahsedilen dinî-dünyevî taksimiyle tıp, ziraat, zenaat ve benzeri konulardaki hadislerin, diğer insanların sözleri gibi olduğunu öne sürmüş, böylece sünnetin, bu konuların bilindiği tecrübe ve gözlem karşısında delil olamayacağını iddia etmişlerdir. Akıl karşısında da buna benzer bir ayırımı giderek “teabbüdî” (ibadetlerle ilgili) hadisleri, bu meselelerde akıl yürütülemez diyerek “aklî tenkit” dışında bırakmışlardır. Mu’tezile kelâmcıları, muhtemelen Yunan felsefesinin sebep olduğu şüpheci ortamdan dinî nasları biraz olsun korumak maksadıyla, bir kısım dinî hükümleri akılla mukayese etmekten çekinerek, teabbüdî bilgiler-teabbüdî olmayan bilgiler ayırımını öne sür-

871 İbn Kuteybe, *Te’rîl*, s. 98.

872 İbn Kuteybe, *Te’rîl*, s. 125.

873 İbn Kuteybe, *Te’rîl*, s. 149, 150.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

müşlerdir. Böylece emir ve değer yargısı ifade eden fikhî naslarla, bilgi veren ve haber bildiren nasları ayırmışlar ve şer'î nasları akıl deliliyle mukayese etmekten çekinmişlerdir.⁸⁷⁴ Mu'tezile'ye göre, akıl ile bir şeyin sahih veya muhal olmasına hüküm verilemez ve akıl her iki ihtimali de mümkün kabul eder ise "tevakkuf" edilmesi gerekir. Mu'tezile, şer'î maslahatların birçoğunda bu nedenle tevakkuf edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.⁸⁷⁵ Buna göre, onlar, ibadetler ve şer'î maslahatların bir çoğunu akılla hüküm verilemeyen konular olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Câhız, "teabbüd ve maslahat babına" dahil olan nasların akıl ve kıyasa başvurulmadan kabul edileceğini ifade etmektedir.⁸⁷⁶ Yine onlar, günah ve sevap ile ilgili konuların da, şer'î meselelerden olduğunu akılla bilinemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁸⁷⁷

Onlar, namazın vacib olması ve benzeri teabbüdî hususların yalnızca vahiyyle (naklî bilgi) ile bilineceğini kabul etmişlerdir.⁸⁷⁸ Bu nedenle bazı Mu'tezile kelâmcıları, "Hz. Peygamber'in (misk kedisinden çıkarılan) misk kokusunu kullandığını bilmesem, onu asla kullanmazdım"⁸⁷⁹ demişlerdir. Meselâ, domuz etini Rumluların aklî açıdan hiç bir çirkinlik görmeksizin yemeleri konusunda Câhız, "Eğer taabbüdü (nehiyer) olmasaydı, biz de domuz eti konusunda onların davrandığı gibi davranabilirdik"⁸⁸⁰ diyerek, bu gibi hususların din olmadan bilinmeyeceğini ifade etmiştir. O bu sözle, onlar akılla domuz eti yemeyi çirkin görmedikleri gibi, dinî emirler olmasaydı bizim de çirkin görmememiz mümkündü, demek istemiştir. Bu nedenle Câhız, maymun etinin haram olması gibi hususların da yine hadisle bilinebileceğini söylemiştir.⁸⁸¹ Mu'tezile kelâmcıları, ilk anda aklî delillere aykırı gibi gözükken bazı dinî hükümleri de, yine teabbüdî olmaları nedeniyle kabul etmişlerdir. Nitekim, Câhız, "İnsanlara az zarar veren sinek, pire gibi hayvanların öldürülmelerinin caiz olması, verdikleri zararın karşı-

874 bk. Câhız, *Hayevân*, IV, 434.

875 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mu'şşâ*, XI, 432.

876 Câhız, *Hayevân*, IV, 434.

877 bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 138.

878 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 546.

879 Câhız, *Hayevân*, V, 304.

880 Câhız, *Hayevân*, I, 234.

881 Câhız, *Hayevân*, IV, 16.

lığı değil, teabbüddir. Yine insanlara hiç zarar vermediği halde eti yenen hayvanların kesilmesi de, imtihan (mihnet) maksadıyla ve teabbüdü bir emir olduğu içindir”⁸⁸² demektedir. Böylece onlar, dinî emir ve yasakları akllî eleştirisi ve tartışmaların dışında tutmak istemişlerdir.

Mu'tezile imamları, ibadetle ilgili hadisler, haber-i vâhid olsalar da insanların fikhî hükümlere olan ihtiyacını dikkate alarak, onlarla amel edilmesini caiz görmüşlerdir. Ayrıca ibadetler konusundaki hadisleri akılla karşılaştırmaktan imtina etmişler, hatta İbrahim b. Seyyâr en-Nazzam gibi bazı Mu'tezile imamları teabbüdü konularda kıyasın kullanılmasını bile kabul etmek istememişlerdir. Çünkü onlara göre bu konuların ta'lîli mümkün değildir, ancak vahiyle bilinebilir.⁸⁸³ “Nazzâm, nasla bilinen illetin, kıyas yoluyla değil, lâfzın umumluğu cihetiyle (aşlın hükmünü fer'e) ulaştıracağını ileri sürmüştür.”⁸⁸⁴ Gazzâlî, Nazzâm'ın bu iddiasını kabul etmemiştir. Zira ona göre, burada ileri sürülen hususla, kıyas arasında fark bulunmamakta; hatta, bu görüşle, daha aşırı ve hatalı sonuçlara götürecek bir kıyas anlayışı benimsenmiş olmaktadır.⁸⁸⁵

Mu'tezile, özellikle emir ve nehiyleri akıl yürütme yoluyla tenkit etmekten sakınmış; fikhî konularda diğer fikh mezheplerine tabi olmakta sakınca görmemişlerdir. Ancak bu hükümler, akıl deliliyle çelişen bazı yan bilgiler içerdiğinde bunları şiddetli bir şekilde tenkit etmişlerdir: “Hz. Peygamber, develerin yattığı yerlerde namaz kılmaktan nehyetti. Çünkü develer, şeytanlardan yaratılmıştır”⁸⁸⁶ hadisi hakkında “Peygamber (s.a.s.)'in “deve ağullarında namaz kılmaktan nehyetmesi” kabul edilir. Zira böyle anlamlar ibadetle ilgili (taabbüdü) konularda caizdir. Ancak, bu hükmü, develerin şeytanlardan yaratılması (sebebine) bağlamanız ise kabul edilemez”⁸⁸⁷ demişlerdir. Bu kelimelerin ifade ettiği terim anlamlarını esas alan Mu'tezile kelimcileri, hayvanların teklife muhatap olmadıkları için bu şekilde anılmasını uygun bulmamıştır. Halbuki hayvanlar

882 Câhız, *Hayevân*, I, 162, 163.

883 Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, s. 25.

884 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 272.

885 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 273 vd.

886 Bu hadis Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde “Hz. Peygamber, develerin yattığı yerlerde namaz kılmaktan nehyetti” şeklindedir. bk. Ahmed b. Hanbel, III, 404.

887 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 97; krş. Câhız, *Hayevân*, I, 152; VI, 223.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

hakkında kullanılan “şeytan” kelimesinin mecazi anlamı dikkate alındığında problem kalmamaktadır.

Hadislerdeki bilgileri akıl deliliyle karşılaştırarak çelişik gördükleri anlamları reddettikleri gibi akla uymayan illetlendirmeleri de kabul etmemişlerdir: “Sizden birisi uykudan uyanınca, üç defa ellerini yıkamadan kaba sokmasın. Çünkü insan elinin nerede gecelediğini bilemez”⁸⁸⁸ hadisini, son cümlesindeki gerekçeyi aklen mümkün görmedikleri için kabul etmemişler “Eğer bu hadisin son cümlesi olmasa, (anlam) mümkündür” demişlerdir. Zira onlara göre, her insan ellerinin nerede gecelediğini bilir. Hatta en kötüsü insanın ellerinin geceleyin bilmeden avret mahalline gitmesidir ki, bu bile bazı fakihlere göre, abdesti bozmamaktadır.⁸⁸⁹ Kanaatimizce Mu'tezile'nin buradaki yanlıgısı, elleri yıkamanın tek sebebinin, abdestin bozulması şeklinde algılamalarıdır.

İbadetlerle ilgili konularda “kıyas”ın geçerli olmadığı bazı Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da öne sürülmüştür.⁸⁹⁰ Bunun anlamı ibadetlerle ilgili naslarda, illet aranmaz demek değildir, var olan ibadetlere, kıyasla benzerlerinin eklenemeyeceği kastedilmiştir. Nitekim İmâm Gazzâlî, “ta'lil edilebilen bütün şer'î konularda” kıyasın geçerli olduğunu söylemiştir. Ona göre, bazıları, keffâret ve hadler konusunda kıyas yapılamayacağını öne sürmüşlerse de, bu hatalı bir görüştür.⁸⁹¹ Zira, sahâbilerin teabbüdî konularda da kıyas yaptıkları bilinmektedir.⁸⁹²

Mu'tezile'nin bu konudaki ifrat tutumu, neticede bizi “ta'limî” öğretilerin kabulüne götürür ki, akla öncelik verme aşırılığundan, ibadetler konusunda akli yok sayma tefritine düşüldür.⁸⁹³ Bu yaklaşım, dinî bilginin akilla

888 Buhârî, Vudû, 26.; Ahmed b. Hanbel, II, 241, 253.

889 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 96. Nazzâm'ın sırt üstü uyuyan kişinin abdestinin bozulmayacağı kanaatini benimsemiş olması sebebiyle, Mu'tezile âlimleri, bu görüşe akli bir delil bulmak gayesiyle söz konusu iddiayı dile getirmiş de olabilirler. Gerçi, Hayyât, bu görüşün Nazzâm'a ait olmadığını, kendisine nispet edilmesinin hata olduğunu ifade etmiştir. bk. a.mlf., *el-İntisâr*, s. 96.

890 bk. Râzî, *el-Mabûsûl*, V, 354; Cüveynî, *el-Burbân*, II, 891 vd.

891 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 332-334; Hanefîler'in had, keffâret ve ölçü ve ruhsatlarda kıyas yapılamayacağını öne sürdükleri nakledilmişse de bu görüşün Hanefîlere nispeti kabul edilmemiştir. Zira, onların söz konusu konularda kıyas yaptıklarının örnekleri vardır bk. Cüveynî, *el-Burbân*, II, 895-897.

892 Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 264-272.

893 Bâtınîlerin “şer'î mükellefiyetlerde akıl yürütülmez, ancak imamların talim ettikleriyle amel edilir”, görüşünün reddi için bk. Gazzâlî, *Bâtınîliğin İcyüzü*, s. 29 vd.

kavranamayacağı ve aklın bu konularda bir değerinin olmadığı neticesini ortaya çıkarır. Bu tehlikenin farkına varan muahhar dönem Mu'tezile âlimleri "Teabbüdü emirler nakil ile bilinir. Ancak akla da aykırı olmazlar"⁸⁹⁴ diyerek görüşlerini kısmen tadil etmişlerdir. Haddi zatında bilginin naklî ve aklî olarak, bir ikilik içerisinde sınıflandırılmasının yanlışlığı da ortadadır. Zira bu bilginin değil, bilginin kaynaklarının sınıflandırılmasıdır.

3. İTİKÂT VE AHLÂK ALANINDA HADİSİN BİLGİ DEĞERİ

Aklî konusundaki önemli tasniflerden birisi de aklın nazarî-amelî şeklinde ayrılmasıdır. Aklî delillere dayanılarak müşkil olduğu öne sürülen hadislerin örneklerini bu tasnifle ele almak uygun bulunmuştur. Zira aklî delillere dayanılarak müşkil olduğu iddia edilen hadisler daha çok itikâd ve ahlâkla ilgilidir. İtikâdî olanları nazarî akla, ahlâkî olanları da amelî akla örnek göstermek mümkündür.

İlk dönem İslâm âlimleri, akıl terimi ile daha çok "amelî akıl" kastedmişler ve onu nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmamışlardır. Aklı, muhtemelen ilk defa bu şekilde tasnif eden Mu'tezilî bilgin Câhız'dır (ö.255/869. O, aklın amelî yönünü "marifet" diye isimlendirmiştir. Ona göre, akıl, "ibret alma ve tefekkür etme kabiliyeti"; marifet ise, "hakkı/doğruyu hevâya tercih etme kabiliyeti"dir. Yine ona göre, akıl "nazarî" bilgileri kazanan bir kuvve, marifet de "amelî", yani ahlâkî davranışlarımızı yönlendiren ayrı bir kuvvedir ve bunlar "istitâ'at"ın (insanın fiillerini yapmak için sahip olduğu güç) içindedir.⁸⁹⁵ Bilindiği gibi Mu'tezile, insanın fiillerini yapmak için sahip olduğu güce, fiiller ortaya çıkmadan önce de sahip olduğu görüşünü benimsemiştir. Akıl ve ma'rifetin kaynağının da bu güç olduğu kabul edilince, akıl ve ma'rifetin de tamamen iradeye tabi olduğu kabul edilmiş olmaktadır. Böylece Mu'tezile kelâmcıları, nazarî konularda olduğu gibi amelî konularda da aklın hâkim olması prensibini benimsemişlerdir.⁸⁹⁶ Onların, mezheb anlayışlarına da bu ayırım uygun düşmektedir. Zira bilindiği

894 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-teklîf*, s. 25, 32,

895 Câhız, *Hâyevân*, V, 543.

896 Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, s. 18; 90 vd.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

gibi Mu'tezile'nin iki temel prensibi vardır: Tevhîd ve adl. Bu prensiplerin birincisi, nazarî, ikincisi ise amelî aklın konusudur.

Bazı sünnî âlimler de nazarî-amelî akıl ayırımını benimsemişlerdir. Onlara göre, nazarî akıl insanda “kuvve ve cevher olarak bulunan akıl”, amelî akıl ise, “bedene ihtiyarî bir şekilde tesiri cihetiyle nefis-i nâtıkada bulunan kuvve”dir.⁸⁹⁷ Bu tasnife göre, amelî akıl denilen şey, Gazzâlî'nin gruplandırmasında aklın son mertebesine tekabül etmektedir.⁸⁹⁸ Buna göre, insanların dinî emirlere ittiba etmesi ve güzel ahlâk sahibi olması amelî akıl ile mümkün olmaktadır.⁸⁹⁹ Ehl-i sünnet âlimlerinin “Akıl insanı dünyada kınanmaktan, ahirette de pişmanlıktan kurtarır”⁹⁰⁰ sözü, gerçekte aklın davranışların belirlenmesindeki bu rolüne işaret etmektedir.

Burada aklın, insan üzerindeki iki önemli etkisini gösterebilmek maksadıyla, “nazarî/teorik” ve “amelî/pratik” ayırımı benimsenmiştir. Nazarî terimiyle itikadî, amelî terimi ile de ahlâkî konular kastedilmiştir. Meselâ tevhid, kader, iman ve nübüvvet nazarî, adalet ise amelî ve ahlâkî bir problemidir. Binaenaleyh tevhîd ve nübüvvet gibi itikadî konular, nazarî akla göre müşkil olduğu öne sürülen hadislere örnek gösterilmiş; Hz. Peygamber'in fiilleri ve uygulamaları ile ilgili olan özellikle de ahlâkî konulardaki hadisler ise, amelî akıl gereği tenkit edilen konulara örnek olarak zikredilmiştir. Birinci konu müteâl, ikincisi ise sosyal hayat ve insanla ilgilidir. Ahlâkî ve amelî açıdan tenkit edilen hadislerin bir çoğu, Hz. Peygamber'in fiillerinin ahlâkîliği ile ilgilidir.

A. İtikadî Konularda Hadisin Değeri

Bu başlık altında tevhîd, kader, iman ve nübüvvet konuları ele alınmıştır. Allah Teâlâ'nın hadislerde anlatılan sıfatları (haberî sıfatlar), İslâm mezhepleri arasında önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların sonucunda, söz konusu sıfatlarla ilgili hadislerin bir kısmı yanlış yorumlanmış, bir kısmı da reddedilmiştir. Kelâm ilminin önemli konularından biri olan haberî sıfatlar meselesinin tedkiki ilgili kelâmî eserlere bırakılarak, burada konuyla ilgili hadislerin reddedilmesi ve yorumlanması

897 Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 618; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1030, AKL md.

898 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 85 vd.

899 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1032, AKL md.

900 Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1034, AKL md.

açısından haberî sıfatlar ele alınacaktır. Tevhîd ile Allah Teâlâ'nın haberî sıfatları, kader ile fiilleri, nübüvvet alt başlığı ile de, peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar kastedilmiştir.

a. Tevhid

1. Haberî sıfatlar

İslâm âlimleri, Allah Teâlâ ile mahlukât arasında benzerlik bulunduğunu kabul etmemiş⁹⁰¹; O'nun yaratılmışlara benzetilmesine neden olan sıfatlarla nitelendirilmesine de karşı çıkmışlardır.⁹⁰² Bu nedenle yaratılmışlara ait özellikler olan kısım, parça⁹⁰³, terkip⁹⁰⁴, uzuv⁹⁰⁵, cisim, cevher, sınır ve sonlu olma⁹⁰⁶ gibi hususlarla Allah Teâlâ'nın nitelendirilmesi şiddetle reddedilmiştir. Ayrıca, yaratılmışlık⁹⁰⁷, bir mekân veya yönde bulunma gibi özelliklerin Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi uygun bulunmamıştır.⁹⁰⁸ O'na nispet edilmesi uygun olmayan selbî nitelikleri tek tek saymak mümkün olmadığı için, kısaca bütün selbî hususiyetler “muhâlefetün li'l-havâdis” (yaratılmışlara muhalefet) kavramı ile ifade edilerek Allah Teâlâ'dan nefyedilmiştir.⁹⁰⁹

Ehl-i Sünnet ve ümmetin selefi, Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarıyla kıyaslamadan kabul etmişler, Allah Teâlâ'yı sıfatlarını ta'til etmeksizin tenzih etmişlerdir.⁹¹⁰ Onlar, haberî sıfatların Allah'ın zatına yakışır sıfat ve mânalar olduğuna inanmış; fakat, bu sıfat ve mânayı tayin etmekten kaçınmışlardır.⁹¹¹ Onlar, naslarda Allah'a nisbet edilen “yed, vech, ayn, istivâ” ve benzeri sıfatları Arapçada ifade ettikleri mânalarına almamışlar; “Bu kelimeler Allah için kullanıldıklarında hakikat mânalarına alınamazlar”,

901 Nesefî, *Tefsira*, I, 222.

902 Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 119.

903 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 131.

904 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 62.

905 bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 134.

906 bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 153.

907 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 153.

908 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 140.

909 Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 118, 154.

910 Muhammed el-Abde, Târik Abdulhalîm, *el-Mu'rezile*, s. 95.

911 Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 168.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

şeklinde icmalî bir tevil yapmışlar; ancak daha ileri gidip, “murad-ı ilahî şudur” diyerek bu sıfatların tevilini belirlemekten de kaçınmışlardır.⁹¹²

Eş’arî’nin belirttiğine göre hadisçiler, haberi sıfatlar konusunda ancak Allah’ın söylediğini ve Resûlullah (s.a.s.)’den rivayet edilenleri kabul etmekte ve O’nun “vech”ini, iki “yed” ve iki “ayn”ını keyfiyetsiz olarak benimsemektedirler.⁹¹³ Onlar, Kur’an’ın sunduğu Allah’ın münezzehliği anlayışıyla çelişen her türlü antropomorfizmi reddetmeye özen göstermişlerdir. Ehl-i hadis, zâhirî mânaları teşbih ifade eden Kur’an ve hadis metinlerinin “nasıl olduğu sorulmaksızın”, olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüştür.⁹¹⁴ Müteahhir bilginler ise, zahirî mânaları Allah Teâlâ’nın yaratılmışlara benzediğini ihsas eden nasların, O’nun nitelendirilmesi mümkün olan sıfatlara başvurarak açıklanması gerektiğini belirtmişlerdir.⁹¹⁵ Onlar, Allah’ın fiil ve sıfatlarından hiçbirisinin, insanın fiil ve sıfatlarıyla mukayese edilmemesi gerektiğini bir kural olarak ortaya koymuşlardır. Teşbih hatıra getiren âyetleri ya yorum yapmaksızın kabul etmiş ya da Allah’ın yücelik ve celaline uygun bir anlamda mecazî olarak tevil etmişlerdir.⁹¹⁶ Bir lâfız Allah hakkında uygun olmayan, diğeri ise uygun bir mâna ifade ediyorsa, bu lâfız, Allah’a nisbet edildiğinde O’nun için uygun mânanın anlaşılması veya kastedilen mânanın Allah’ın ilmine havale edilmesi (tevfiz) gerekli görülmüştür.⁹¹⁷ Zahirî teşbih hatıra getiren hadislerin tevilinde “O’nun benzeri hiç bir şey yoktur; O, semî ve basîrdir”⁹¹⁸ âyet-i kerimesi esas alınmış, bu âyetin ifade ettiği ispat-tenzih dengesine uygun mâna tespit edilmeye çalışılmıştır.⁹¹⁹

2. Mu’tezile ve tenzih

Mu’tezile kelâmcıları genel bir prensip olarak dini, müşrik ve mühlidlere karşı korumak amacıyla temel inanç esaslarını aklî esaslar çerçevesinde izah etmek istemişlerdir. Ulûhiyet konusunda “tevhîd ve tenzih”, nübüvvet konusunda “ismet”, kulların fiilleri konusunda da

912 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s.116.

913 Eş’arî, *Makâlât*, s. 217.

914 Hodgson, *İslam’ın Serüveni*, I, 357.

915 İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 140.

916 Galli, “Mâtürîdî’nin Tefsirinin Bazı Yönleri”, s. 478.

917 Nesefî, *Tebvira*, I, 245.

918 eş-Şûrâ (42), 11.

919 İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s. 130.

“adalet” ilkesini benimsemişler ve bütün mezhep esaslarını bu temel ilkelere çerçevesinde kurmuşlardır. Allah Teâlâ'nın tenzihi ve adaleti konusuna o kadar önem vermişlerdir ki⁹²⁰, bu sebeple kendilerini “Ehlü'l-adl ve't-tevhîd” şeklinde adlandırmışlardır. Bu nedenle uygun bir şekilde tevil edilmesi de mümkün olmayan cebr ve teşbih ifade eden hadislerin uydurma olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹²¹

Mu'tezile'ye göre “O'nun bir benzeri yoktur”⁹²² âyeti muhkemdir. Bu âyet, zâhirî mânası Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıkların sıfatlarıyla nitelendirildiğini düşündüren bütün ayetlerin tevil edilmesi gerektiğini bildirmektedir. Bu sebeple onlar, Allah'ı bir cisim gibi tasavvur eden Mücessime'yi ve Allah'ı şahıs haline getiren Yahudiler'in iddialarını ve O'nun üç uknumdan oluşan cevher olduğunu söyleyen Hıristiyanlar'ın iddialarını kabul etmemişler, Allah'ın cisim, şahıs, cevher ve araz olmadığını belirtmişlerdir.⁹²³ Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın fiillerinde de, yaratılmışlarda görülen eksikliklerin bulunmadığını belirtmiş, O'ndan ayıp, zulüm, yalan, abes, sefeh ve tedbirde hata taşıyan fiillerin sudûrunu caiz görmemişlerdir.⁹²⁴

Mu'tezile'nin tevhîd konusundaki görüşlerini Haricîler, bazı Şîî ve Mürciîler de benimsemişlerdir.⁹²⁵ Onlar, tenzih konusundaki fikirlerini Yahudi, Hıristiyan, Mücessime ve Müşebbihe gibi grupların batıl anlayışlarına karşı çıkmak üzere oluşturmuşlardır.⁹²⁶ Bu ekolü tenzih konusunda aşırı davranmaya sevkeden önemli âmillerden biri, Müşebbihe fırkasının ispat-tenzih dengesini bozarak Allah'a sıfat izafe ederken O'nu yaratılmışlara benzetme yanlışlığına düşmüş olmasıdır. Nitekim Ebü'l-Huzeyl, Allah'a sıfat ispatını aşırı teşbih noktasına vardırıran Hişâm b. el-Hakem'in⁹²⁷ kendisine: “Tanrı'nın cisim olduğunu, yürüdüğünü, gidip geldiğini, bazan hareket edip bazan da durduğunu” söylediğini nakletmiştir.⁹²⁸ Muhtemelen, bu aşırı nitelermeler, Mu'tezile kelâmcılarını tev-

920 Mu'tezile bilginlerinin tevhide verdiği önem hakkında bir örnek için bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 52.

921 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 550.

922 çe-Şûrâ (42), 11.

923 Eş'ârî, *Makâlât*, s. 155, 156. krş. Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keîâm*, I, 121 vd.

924 Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, s. 298, 299.

925 Eş'ârî, *Makâlât*, s. 156.

926 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keîâm*, I, 121 vd.

927 İbn Kuteybe de bu şahsı tenkit etmektedir. bk. a.mlf., *Te'vîl*, s. 52.

928 Eş'ârî, *Makâlât*, s. 32.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

hidi korumak amacıyla ciddi tedbirler almaya sevketmiş, aynı aşırılıkta bir tenzîh prensibi uygulayarak bâtil inançlardan İslâm akâidini arındırmayı düşünmüşlerdir. Ancak her tepki hareketinde görülen, ifrata karşı tefrîti tercih etme yanlışlığından onlar da kurtulamamışlar, Allah Teâlâ'yı yaratılmışlık niteliklerinden tenzîh etme adı altında, O'nun sıfatlarının red edilmesine (ta'tîl) yol açan bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Tenzîh konusunda alabildiğine cüretli davranan bu ekol mensupları, bütün etkinliklerden soyutlanmış, yaratıcılık vasfı sınırlandırılmış, insan ve tabiata hiç müdahale etmeyen pasif bir Ulûhiyet fikrini kabul etmiş, bu anlayışlarına ters düşen nasları ya reddetmiş veya yorumlamışlardır. Câhız'ın şu ifadeleri Mu'tezile'nin tenzihe ne kadar önem verdiğini gösterir niteliktedir:

“Arş” konusunda çoğunluğa muhalefet edenler (Mu'tezile), Allah'ın mahlukata benzetilmesini (teşbih) nefyetmek istediler ve hataya düştüler. “Mizân”ı inkâr edenler, amellerin cisim olmasını ve katı cüsselerinin bulunmasını uygun görmediler. Eğer isabet ettilerse onlara karşı bir şey denilemez. Hatalı iseler bu hataları onları küfre düşürmez. Onların sözünün aksi ise delilin ortaya çıkmasından sonra Yaratıcı'yı yaratılana benzetmektir ki, iki görüş arasında ne kadar fark bulunduğu açıktır.”⁹²⁹

Mu'tezile Hâlık ile mahlûk arasında en küçük bir benzerliğin kurulmasını kabul etmemiştir.⁹³⁰ Bütün müslümanlar Allah Teâlâ'nın tevhîd'inde ittifak etmiştir; ancak Mu'tezile tevhîd ile mutlak tenzihi kastetmiştir. Teşbihin mutlak mânada “küfür” olduğunu, “tenzîh”in ise isabetli olmasa da küfrü gerektirmeyeceğini iddia etmişlerdir.⁹³¹ Mu'tezile'nin tutumu konusunda İbn Kuteybe, “Onlar, akıl yürütmeye önem verdiler; Yaratıcı'dan teşbihi nefyederek tevhîd'i tesis edeceklerini zannettiler ve böylelikle sıfatları iptal ettiler”⁹³² diyerek, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr sebebinin, hatalı tenzîh anlayışları olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, Mu'tezile, sıfatlar hakkındaki bütün nasların “mecâz” olduğunu iddia etmiştir. İbn Kuteybe, onların iddia-

929 Câhız, *Halku'l-kur'ân*, s. 292.

930 bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 156; Koçyiğit, “Cehmiyyede Akılcılık”, s.110-114; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmi'l-kelem*, I, 121, 125.

931 Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, s. 292.

932 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 22.

larını reddetmek maksadıyla söz konusu ifadelerin dildeki benzerlerinin mecaz olmadığını göstermekte ve aynı ifadenin bir yerde mecaz diğer bir yerde ise hakikat mânasında kullanılmasının imkânsız olduğunu söylemektedir.⁹³³ Mu'tezile'nin konuya ilişkin nasları tevillerini “dil” ve “akıl” açısından tetkik eden İbn Kuteybe, onların “yalnızca akıl ile kabul edilenlere (ma'kûl) inanmayı şiar edindikleri hâlde”⁹³⁴, daima bu ilkeye uygun tutum sergilemediklerini ve zaman zaman bazı tevillerinde “dile ve akla uygunluk” ilkesinin dışına çıktıklarını göstermektedir.⁹³⁵

Mu'tezile kelâmcıları, genel olarak tenzih ilkesinin aklın açık delaletiyle (hüccetü'l-akl) sabit olduğunu kabul etmişler; teşbihin insanları küfre düşüreceğini iddia etmişlerdir. Meselâ, “Kıyamet günü Rabbinizi ayın ondördünde kameri gördüğünüz gibi göreceksiniz. O'nu görmekte hiç zorlanmayacaksınız”⁹³⁶ hadisini “Hâlık'ın mahluka herhangi bir sıfatta benzemesi akıl deliline (hüccetü'l-akl) göre caiz değildir”⁹³⁷ diyerek reddetmişlerdir. Bir kısım Mu'tezile kelâmcıları da, “Bir şeyin görülebilmesi için cisim olması gerekir” hükmünden hareketle Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini öne sürmüşlerdir.⁹³⁸ Ayrıca onlar, Allah Teâlâ'nın kıyamet günü görülebileceğini kabul edenlerin, O'na bir sınır (hadd) tayin etmiş olacaklarını; kim de Allah'ın sınırlı olduğunu kabul ederse O'nu yaratılmışlara benzetmiş olacağını iddia etmişlerdir.⁹³⁹ İbn Kuteybe, bu iddiayı şöyle cevaplıyor; Hz. Musâ, “Rabbim bana kendini göster sana bakayım” demiştir.⁹⁴⁰ Hz. Musâ, Allah Teâlâ'nın görülebileceğini bilmeseydi, böyle bir talepte bulunur mu? Bu talebe karşılık ona “beni göremezsin” buyrulmuş olması da yalnızca bu dünyada Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini

933 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 23.

934 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 33.

935 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 24, 25.

936 Buhârî, Tevhîd, 24. Bu konudaki hadisler ve haberler için ayrıca bk. Dârakutnî, *Kitâbu'r-Rü'ye* (cz-Zerkâ/Ürdün 1990). Dârakutnî bu eserinde “rü'yetullah” konusunda, çoğunluğu Hz. Peygamber'den rivayet edilen iki yüz seksen yedi haber nakletmektedir. Ayrıca bk. Kocyiğit, Talât, *Kur'ân ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, Ankara 1974.

937 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 135.

938 Nesefî, *Tebîra*, I, 526.

939 İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz*, s. 32.

940 el-A'râf (7), 143.

ifade etmektedir.⁹⁴¹ Ancak İbn Kuteybe, görme ve görülen şeyin keyfiyetini açıklamamış; nass bulunmadığı için bu konuda bir şey söylemenin mümkün olmadığını ifade etmekle yetinmiştir.⁹⁴²

3. Sıfat hadislerinin yorumu (tevil)

Sünnî kelâmcılar, iki önemli sebepten dolayı sıfat hadislerini tevil etmişlerdir. Birincisi, sıfat hadislerinin reddi için ileri sürülen deliller kabul edildiğinde aynı delillerle, Kur'an'da bildirilen ilahî sıfatların bir kısmının reddedilme tehlikesinin doğacak oluşu.⁹⁴³ Zira, hadis-i şeriflerde anlatılan Allah Teâlâ'nın isim ve nitelikleriyle Kur'an-ı Kerim'de zikredilenler arasında benzerlik ve paralellik olduğu gibi anlatım ve üslup açısından da oldukça önemli benzerlikler mevcuttur.⁹⁴⁴ Bu sebeple haberî sıfatlardaki lâfızların tevil edilmesi ile bunların Kur'an'daki benzerlerinin tevili arasında fark yoktur. Buna binaen her iki gruptaki haberler benzer metod ve esaslar dikkate alınarak tevil edilmiştir.⁹⁴⁵ İkincisi, sıfatlara ilişkin haberler, her ne kadar haber-i vâhid de olsa neticede, Allah Teâlâ hakkında "muhal" (kabul edilemeyecek) mânalar ihtiva etmemektedirler. Nitekim İbn Fûrek, sıfatlar hakkındaki bir hadisin değerlendirmesinde "Bu haber, haber-i vâhid de olsa, Allah Teâlâ'nın nitelendirilmesinde muhal bir mâna içermemektedir. Bu sebeple yukarıda söylediğimiz gibi tevil edilmesinin bir sakıncası da yoktur"⁹⁴⁶ demektedir.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, sıfat hadisleri konusundaki tutumlarıyla, Mu'tezile imamlarından ayrılmaktadır. Mu'tezile, âyetlerdeki "yed", "vech" ve "istivâ" gibi sıfatları tevil ettikleri halde, bunlar veya benzerleri hadislerde geçtiği zaman bu hadisleri reddetmektedirler. Ehl-i sünnetin, müşebbihe ve benzerlerinden ayrıldığı nokta ise, ilâhî sıfatlarla ilgili haberleri herhangi bir ilâvede bulunmadan kabul etmektir.⁹⁴⁷ Çünkü bu tür ilâveler, müteâl ulûhiyetin yaratılmışlara benzetilmesine ve aralarında mukayese yapılmasına dayanan, hatalı teviller neticesinde ortaya çıkmaktadır.

941 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 136.

942 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 137.

943 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 43.

944 krş. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 201.

945 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 211.

946 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 332, 333.

947 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 377.

Mânası müşkil olan ilâhî sıfatlarla ilgili hadislerin tevildinden sakınılması gerekir. Ancak lafzı müşkil olan, hadislerin açıklanması, ifade ve anlamıyla ilgili kapalılığın giderilmesi de gereklidir.⁹⁴⁸ Bunların birbirine karıştırılması durumunda Allah Teâlâ'ya uygunsuz bir takım sıfatların nispet edilmesi söz konusu olmaktadır. Bu mesele, sünnî kelâmcılarla, bazı dikkatsiz chl-i hadisin ayırım noktasıdır. Muhaddisler, metotları gereği sıfatlarla ilgili bütün hadisleri birarada rivayet ettikleri için, dil ve anlatım problemi bulunan zayıf haberlerdeki bir takım ifadeler yanlışlıkla “haberî sıfat” gibi algılanmaktadır. Bu gibi haberlerin, tevili edilmesi gerekmektedir; ancak tevilin nerede başladığı ve nerede bitmesi gerektiği meselesi itikâdî mezhepler arasındaki tartışmaların ve farkların ortaya çıkmasının temel sebeplerinden biri gibi gözükmektedir. Bu konuda İbn Fûrek, “Biz, Allah Teâlâ'ya uygun sahih anlamının ortaya çıkması için, lafzı müşkil olan haberlerin tevilini açıklıyoruz” demektedir.⁹⁴⁹ Allah Teâlâ'nın sıfatları ile ilgili haberlerin tevilde teşbihi gerektiren, Allah Teâlâ'ya uygun olmayan nitelikleri nispet etmemek⁹⁵⁰; yorumların tevhide en uygun olanını tercih etmek⁹⁵¹ esas alınmalıdır. Müteşâbih hadisler “tev-hîdî zedelemeyecek ve Rasûlullah (s.a.s.)'i yalanlamaya yol açmayacak şekilde yorumlanmalıdır.”⁹⁵² Tevilde dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisi de, tevil neticesinde ortaya çıkan mânanın anlamlı ve faydalı (faide-i kelâm) olmasıdır.⁹⁵³ Yani sözüün o şekilde dile getirilmiş olmasının bir mânası olmalıdır. Aksi hâlde, uzak tevil olur ki, uzak tevilin (tevil-i ba'îd) kabul edilmesi de uygun görülmemiştir.

Allah'ın hayret etmesi, şaşması (aceb) ve gülmesi hakkındaki rivayetler için “Ancak önceden bilmediği şeyi öğrenen kişi şaşar ve güler”⁹⁵⁴ demişlerdir. Bu yorumda Allah Teâlâ'nın sıfatlarının insanların sıfatlarına mukayese edildiği açıkça görülmektedir ki, böylece bu yorumu yapanlar, farkında olmadan teşbihle suçladıkları Müşebbihe'nin durumuna düşmüşlerdir. İbn Kuteybe ise, bu hadislerin, tevil edilmesi gerektiğini, söylemiştir. Zira, bu

948 krş. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 406.

949 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 412.

950 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 44.

951 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 108.

952 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 364.

953 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 144.

954 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 139.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

ifadelerin benzerleri Arap dilinde mecâzî anlamlarda kullanılmıştır. Söz konusu hadisler yalnızca lafızları açısından müşkildir; Arapçanın dil kurallarına göre açıklanmaları da mümkündür. İbn Kuteybe, söz konusu hadisleri şu şekilde yorumlamıştır:

“Şaşmak ve gülmek onların zannettiği gibi değildir. Onun mânası, “bu durum O’nun yanında şaşılacak bir şeydir ve gülünecek bir şey konumundadır” demektir. Peygamber (s.a.s.), misafirine gece ikramda bulunan, ensardan bir kişiye “Allah Teâlâ sizin yaptığınıza şaşmıştır”⁹⁵⁵ buyurmuştur. Nitekim Allah Teâlâ, (Kur’an’da) Peygamber’ine “Eğer şaşıyorsan, asıl onların sözleri şaşılacak şeydir”⁹⁵⁶ buyurmuştur.⁹⁵⁷

Yine bir hadiste “Allah Teâlâ’nın her iki clinin de sağ”⁹⁵⁸ olduğu ifade edilmiştir. Hadiste geçen yed/el tabiri ile bilinen uzuv kastedildiğinde Allah’ın her iki clinin de sağ olmasının imkansız olduğu; bunun makul olmadığı iddia edilmiştir.⁹⁵⁹ İbn Kuteybe bu iddiaya şu şekilde cevap vermiştir:

“Bu hadis sahihtir ve anlamı da muhal değildir. Resûlullah (s.a.s.), bu sözüyle tamamlık ve mükemmelliği kastetmiştir. Çünkü her şeyin solu, sağından eksiktir... Araplar da sağı sever soldan da nefret ederler... Bu açık bir tevcihtir. Hz. Peygamber iki el ile, birlikte ihsanda bulunmayı da kastetmiş olabilir... Başka bir hadiste Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah’ın sağ eli nimet ve ihsan akıtır. Onu hiç bir şey eksiltmez.”⁹⁶⁰

Görüldüğü gibi, İbn Kuteybe, haberî sıfatları sistemli bir şekilde ilk tevîl eden Sünnî âlimlerden birisidir. O, haberî sıfatları tevîl ederken dil kaidelerinden ve dilin kullanım özelliklerinden istifade etmiştir. O, Allah’a cisim isnâd etmekten sakınmış ve zâhiren bu anlama gelebilecek haberleri tevîde uygun bir şekilde yorumlamıştır.⁹⁶¹ Tenzîhe verdiği önem nede-

955 Buhârî, Tefsîru sûre (10).

956 er-Ra’d (13), 5.

957 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 139.

958 Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, X, 244.

959 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 138.

960 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 13, 139; a.mlf., *el-İhtilâf fi’l-lafz*, s. 28, 29; hadis için bk. Buhârî, Tefsîru sûre (11).

961 bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 171, 172.

niyle, Allah Teâlâ'nın dünyada görülmesinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemiş; bu mânaya gelen rivâyetleri de, Kur'an'a aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmiştir. Ancak o söz konusu hadisi kabul etmediği hâlde bu hadis hakkındaki yorumları nakletmiştir.⁹⁶² İbn Kuteybe, bazı müşkil hadislerin yorumunda hataya düşme endişesiyle, kesin kanaat belirtmekten de kaçınmıştır.⁹⁶³ Hatta o, bazı tevillerin hem kelâmcılar hem de hadisçiler tarafından kabul edildiğini söyleyerek⁹⁶⁴, kelâmcılar ile muhaddislerin bazı hadislerin tevilde ittifak ettiklerine de işaret etmiştir. Böylece o dönemde haberî sıfatları bildiren hadislerin tevil edilip edilmeyeceği değil, hangilerinin tevil edilmesi gerekli olduğu, hangi hadislerin olduğu gibi benimsenmesi hangilerinde tevil yapılması, bu tevilin niteliği ve nasıllığı tartışmalarının yapıldığı anlaşılmaktadır.

İbn Kuteybe'nin sıfat hadislerinin tevili konusundaki önemli ilkelerinden birisi de, Kur'an'da bulunan veya benzeri Kur'an'da bulunan sıfatları tevil etmeden kabul etmesidir. Kanaatimizce İbn Kuteybe'nin bu metodu daha sonraki Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından bazı hadislerin tevilde "teşbih" fikrini benimsemekle suçlanmasına sebep olmuştur. Halbuki İbn Kuteybe, tenzih ilkesine önem vermiştir. Nitekim o, Allah Teâlâ'yı yakışsız bir şekilde nitelediğine inandığı bazı haberleri, tevilini araştırma gereği bile duymadan reddetmiştir.⁹⁶⁵ İbn Kuteybe, benzerleri, âyetlerle sabit olan haberî sıfatları tevil etmeyerek; bunların oldukları gibi kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. O, bu konuda şöyle der:

"Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda, Resûlullah (s.a.s.)'in vardığı yere kadar varırız. Hz. Peygamber'den sahih olarak nakledilenleri reddetmeyiz. Çünkü o bizim zihinlerimizde anlaşılır ve düşüncemizde doğru olmayabilir. Hz. Peygamber'in bildirdiği sıfatlara, keyfiyet ve sınır tayin etmeden, bize bildirilenlere bildirilmeyenleri mukayese etmeden inanırız."⁹⁶⁶

İbn Kuteybe, tevhîd ve tenzîh konusunda son derece hassas olduğu halde bazı hadislerin tevilde teşbihe düştüğü gerekçesiyle tenkit edil-

962 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 142, 143.

963 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 140.

964 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 140; bu tevili İbn Fûrek de aynen iktibas etmiştir, bk. a.mlf., *Müşkilü'l-hadis*, s. 279, 280.

965 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 145.

966 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s.137.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

miştir. Zira o, gerçekten anlaşılması ve yorumu çok zor olan bir konuda ilk olmanın zorluğunu yaşamıştır. Meselâ, “Allah, Adem’i (kendi) suretinde yaratmıştır”⁹⁶⁷ hadisine “Allah Teâlâ suret ve misli olmaktan münezzehdir”⁹⁶⁸ denilerek itiraz edilmiştir. İbn Kuteybe, “Biz de onların dediği gibi, Allah Teâlâ’nın suret ve misli olmaktan münezzeh olduğunu söyleriz... Görmüyor musun, Allah kendini nasıl vafediyor: “O’nun benzeri yoktur. O, semî ve basîrdir”⁹⁶⁹ diyerek bu itirazı reddetmiştir. Daha sonra o, söz konusu hadis hakkında yapılan tevillerin hepsinin de hatalı olduğunu belirterek, kendi görüşünü “Sûret sıfatı, iki el, parmaklar ve göz’den daha tuhaf değildir. Kur’an’da geçtiği için, bu sıfatlara ülfet hâsıl olmuş, Kur’an’da zikredilmediği için de “sûret” kelimesinin (Allah hakkında kullanılması) hoş görülmemiştir”⁹⁷⁰ şeklinde açıklamıştır. İbn Kuteybe’nin bu ifadesi “Allah Teâlâ’ya “sûret” sıfatı izafe etmiştir” denilerek tenkit edilmiştir.⁹⁷¹

İbn Kuteybe’nin benzeri bir yaklaşımını da “Mü’minin kalbi Rahman’ın parmakları arasındadır”⁹⁷² hadisi hakkındaki yorumunda görmekteyiz. Mu’tezile kelâmcıları, söz konusu hadis hakkında “Buradaki parmaklarla, nimet anlamını kastediyorsanız, bu anlaşılır, hadis de sahih olur, bu da bir açıklama tarzıdır. Eğer parmakların kendisini kastediyorsanız, bu ise imkânsızdır. Çünkü Allah uzuvla vafedilemez ve yaratılmışlara benzetilemez”⁹⁷³ demişlerdir. İbn Kuteybe ise, yukarıda ifade edildiği gibi, âyet-i kerimelerde benzerleri bulunan sıfatları zahirî mânasıyla kabul etme eğilimindedir. Bu nedenle de, Mu’tezile’nin bu itirazının geçersiz olduğunu, zira âyet-i kerîmede de “Yeryüzü kıyamet günü O’nun “kabza”sında ve gökler de “yemin”indedir”⁹⁷⁴ buyurulduğunu söylemiştir. Ancak, bu tutumunun teşbihe yol açmaması için de hemen peşine “Ancak biz, bunun bizim parmağımız gibi parmak, bizim elimiz gibi bir el ve bizim avucumuz

967 Buhârî, İsti’zân, I; Müslim, Birr, 115.

968 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 143.

969 çş-Şûrâ (42), 11.

970 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 144, 145.

971 İbn Fûrek, *Müşkilü’l-hadis*, s.

972 İbn Ebi Âsım, *es-Sünne*, I, 99, 100; Ahmed b. Hanbel, II, 168.

973 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 137, 138.

974 cz-Zümer (39), 67.

gibi bir avuç olduğunu söylemeyiz. Çünkü Allah'ın hiç bir şeyi bizim hiç bir şeyimize benzemez"⁹⁷⁵ diyerek teşbihe düşmekten kaçınmıştır.

Ünlü Hanefî fakîhi ve kalamcısı Tahâvî, haberî sıfatlar konusunda selef âlimlerinin metodunu izlemiştir. O, hadisleri tevil ederken lafızların âyet-i kerimelerdeki kullanımlarını ve ifade şekillerini dikkate almakta, böylece müşkil hadislerin benzerlerinin Kur'an'da da zikredildiğini göstermeye çalışmaktadır. Bunun yanında sıfatlarla ilgili hadislerin bir kısmını tevil ederken de uzak ve kabul edilmez tevillerden sakınmakta ve tevilde sözü uzatmaktan kaçınmaktadır. Bazı hadisleri de sıfatlarla ilgili olduğu halde, bu yönüyle ele almamakta, hadise başka açılardan yöneltilen tenkitleri cevaplayarak, hadisin sıhhatini ve sahih olan metnini tespit önem vermekte, böylece, tevilden sakındığı noktalarda da nasıl davranılması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.) bir hadislerinde "Siz usanmadıkça (melel), Allah usanmaz" buyurmuştur.⁹⁷⁶

"Allah hakkında "usanma" söz konusu değildir. Bu, dil âlimlerine göre Resûlullah (s.a.s.)'in "Siz usandığınızda Allah usanmaz" sözünden anlaşılmaktadır. Zira, "melel" (usanma) sizden beklenir; fakat Allah'tan beklenmez (mevhum). Bu sözün bir benzeri Arap dilinde de kullanılmaktadır. (Araplar) bir kişiyi söz söyleme kuvveti, sözünün güzelliği ve sanatı konusunda övmek istediklerinde, "Falanca kişi, hasmı bırakmadıkça, hasmına olan husumeti bırakmaz" derler. Bu sözle, onun hasmının bırakmasıyla bırakacağını kastetmezler. Eğer bu mânayı kastetseler, övdükleri kişiye bir fazilet ispat etmiş olmazlar. Zira, bu durumda o da, hasmının bırakmasıyla biten bir söz söyleme kıymetine sahip olmuş olur... Resûlullah (s.a.s.)'in "Siz usanmadıkça Allah usanmaz" sözü de, siz usanırsınız ve bırakırsınız, Allah ise -O'nda, daha önce de usanma ve bırakma niteliği bulunmuyordu- sizin usanmanız ve bırakmanızdan sonra da hâli üzeredir, anlamındadır."⁹⁷⁷

Bazı yorumcular da "melel"ın lazımı mânası olan "Allah gadab etmez ve siz amelî terk edip, O'na dua etmeyi ve yönelmeyi bırakmadıkça da sizin sevabınızı kesmez" mânasının kastedildiğini, gerçekte bunun "melel" olmadığı halde ona benzediği için "melel" diye adlandırıldığını söylemişlerdir.⁹⁷⁸

975 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 138.

976 Müslim, *Salâtu'l-müsâfirin*, 221; Ahmed b. Hanbel, II, 257.

977 Tahâvî, *Müşkil*, II, 118; İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 211; İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 273.

978 İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, s. 272.

b. Kader

Kader konusu, İslâm tarihinde ilk tartışılmaya başlanan itikadi konulardan birisidir. Bu konunun gündeme gelmesinin temel nedeni, felsefî düşüncenin önündeki soruların en önemlilerinden birisinin cebr ve ihtiyar meselesi olmasıdır.⁹⁷⁹ “Beşerin bu ezeli meselesi, Yunan felsefecilerinden başlayarak Süryanî, Zerdüşti ve Nasrânî âlimlerin zekâlarını ziyaret ettikten sonra, kısa sürede İslâm âleminde de kendini göstermiştir.”⁹⁸⁰ Kaderiyye adıyla ortaya çıkan bu mezhep mensuplarından bazıları, kaderi tamamen inkâr ediyorlar, bazıları da cebri kabul ediyorlardı. Ancak kader konusunda aykırı görüşler ileri sürdükleri için, her iki gruba da “Kaderiyye” denilmiştir.⁹⁸¹

Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışının temel nedenlerinden birisi kader konusundaki farklı görüşleridir. Bunun yanında Mu'tezile'nin diğer ilkelerini (usulü hamse) belirleyen temel ilkelerinden birisi kader ve insan iradesi ile ilgili görüşleridir. Mu'tezile kelamcıları, kaderin İlâhî bir sır telâkkî edilmesine karşı çıkmışlar, “Allah'ın sırrı olması, muhaldir” diyerek⁹⁸² kader meselesini itikadi konulardaki tartışmaların merkezine yerleştirmişlerdir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımında fizik ötesi ile ilgili hususları aklileştirme çabası müşahade edilmektedir. Mu'tezile kelâmcıları, kader konusunda, kendi görüşlerine aykırı olan hadisleri reddetmişlerdir.⁹⁸³

Kader inancını kabul etmeyenler, iddialarını ispat edebilmek için konuyla ilgili nasları çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Meselâ, “Bütün çocuklar, fitrat üzere doğar; daha sonra anne-babası onu yahudi veya hıristiyan yapar”⁹⁸⁴ hadisindeki “fitrat”, kaderi reddeden Mu'tezilîlerin yorumuna göre, İslâm'dır. Bu yoruma göre yukarıdaki hadis, kaderi ispat eden “Şakî annesinin karnında şakîdir”⁹⁸⁵ hadisiyle çelişmektedir. Kaderi kabul edenlere göre ise fitrat, yaratılıştaki insanlardan alınan “ahd”dir. Bu durumda, Mu'tezile'nin çelişik zannettiği bu iki hadis arasında ittifak

979 M. Şerefeddin, “Kaderiye yahut Mutezile”, s. 1.

980 M. Şerefeddin, “Kaderiye yahut Mutezile”, s. 2; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 283.

981 M. Şerefeddin, “Kaderiye yahut Mutezile”, s. 4.

982 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 423.

983 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 104.

984 Buhârî, Cenâiz, 92, 80; Ebû Dâvud, Sünne, 17; Tirmizî, Kader, 5; Muvattâ, Cenâiz, 52; Ahmed b. Hanbel, II, 233, 275.

985 Buhârî, Kader, 1.

bulunduğu, herhangi bir ihtilafın olmadığı ve her iki hadisin mânâsının da sahih olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸⁶

Mu'tezile ulemâsı, kader hakkındaki hadisleri reddederken, daha çok âyet-i kerîmeleri esas aldığı iddia etmiş, konuyla ilgili hadislerin âyetlerle çeliştiğini öne sürmüşlerdir. Meselâ, "Akraba ziyareti ömrü artırır"⁹⁸⁷ hadisinin hükmünü, "Her ümmetin bir ecceli vardır. Eccelleri gelince ne bir an geriye ne de bir an ileriye alınabilir"⁹⁸⁸ âyetinin nakzettiğini öne sürmüşlerdir. Mu'tezile, kader hakkındaki bir başka hadise de, Allah Teâlâ, "Biz bir şeyi dilediğimiz zaman, ona sözümüz sadece ol dememizdir. O da hemen oluverir"⁹⁸⁹ buyurduğu hâlde, "Sadaka, kazayı mübremi uzaklaştırır" hadisini nasıl rivayet edebiliyorsunuz? diyerek itiraz etmektedir.⁹⁹⁰ Mu'tezile'den Hayyât ise söz konusu hadisi, kendi ekolünün kader görüşüne uygun olarak, şu şekilde tevil eder: "Allah Teâlâ, malının zekâtını vermeyenin vaîd ehlinde fâsık ve fâcir olduğuna hükmeder (kaza). Allah Teâlâ, bu kişinin zekatını vermesi hâlinde, hakkındaki önceki hükmü kaldırır ve onun cennetliklerin arasına katılmasına hükmeder."⁹⁹¹

Keza "Rüya tabir edilmedikçe (söylenmedikçe) kuşun pençesindedir. Tabir edilince düşer (meydana gelir)"⁹⁹² hadisi de muhtemelen yine kaderi ispat ettiği için reddedilmiştir. Rüyanın bir kuşun ayağında olması aklen imkansız görülmüş; tabir edilmesine göre meydana gelmesi veya gecikmesi mümkün olduğuna göre demek ki, tabir edilmez ise hiç meydana gelmeyebilir, denilerek hadise itiraz edilmiştir.⁹⁹³ Bu hadis kaderi ispat ettiği için, kaderi kabul etmeyenler, yukarıdaki gerekçeyi ileri sürerek hadisi reddetmişlerdir. Tahâvî ve İbn Kuteybe, söz konusu ifadenin mecaz olduğunu, Arap dilinde bu tür kullanımlar bulunduğunu, bir şeyin istikrar bulmadığını anlatmak için, "o, kuşun pençesindedir" denildiğini

986 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 95, 96.

987 Buhârî, 78/12.

988 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 134; âyet-i kerime, el-A'râf (7), 34.

989 en-Nahl (16), 40.

990 Sünnîler, Allah'ın kazasını engelleyecek, O'nun hükmünü değiştirecek hiç bir şeyin olmadığına ittifak hâlinde bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 134.

991 Hayyât, *el-İntisâr*, s. 194.

992 Tirmizî, Rü'yâ, 6; Tahâvî, *Müşkil*, II, 163.

993 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 210.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

belirtmişlerdir.⁹⁹⁴ Ayrıca yolcunun “ben kuşun kanadındayım” şeklindeki sözünün de benzeri, mecâzî bir ifade olduğu söylenmiştir.⁹⁹⁵

c. *Amel-iman alâkası*

Bazı bilginler, amelin imandan bir cüz olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşü benimseyenler, kendi inançlarına aykırı görünen hadisleri kimi zaman reddetmiş kimi zaman da yorumlamışlardır. Niyetin, amelden hayırlı olmasını itikadî prensiplerine uygun bulmayan bu ekol mensupları, “Mü’minin niyeti, amelinden hayırlıdır”⁹⁹⁶ hadisini “Kim bir iyilik yapmaya niyet eder de onu gerçekleştiremezse, kendisine bir sevap yazılır. Niyet ettiği iyiliği yapan kimseye ise on sevap yazılır”⁹⁹⁷ hadisiyle çelişik bularak reddetmişlerdir. Sünnete karşı daha dikkatli bir yaklaşım içinde gruplar ise kendi görüşleriyle çelişen hadisleri yorumlamayı tercih etmişlerdir. Meselâ, “Kim lâ ilâhe illallah” derse cennete girer. Zina etse de, hırsızlık yapsa da”⁹⁹⁸ hadisini İbn Kuteybe şöyle yorumlamaktadır: Bu hadis iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi, kişinin âkıbeti dikkate alınarak söylenmiştir. Zina ve hırsızlık sebebiyle kendisine azap edilse de neticede onun cennete gireceği bildirilmiştir. İkincisi, o kişiye Allah’ın rahmeti ve Resûlü’nün şefaati ulaşır ve “Lâ ilâhe illallah” şهادeti sebebiyle cennete gitmiş olur.⁹⁹⁹

Hariçilerin delil olarak zikrettiği¹⁰⁰⁰ “Zina eden zina ederken mü’min değildir; hırsız hırsızlık yaparken mü’min değildir”¹⁰⁰¹ hadisini ise İbn Kuteybe şöyle te’vil ediyor: “Zina eden zina ederken mü’min değildir” hadisinde, “zina ettiği anda mü’min değildir” anlamı kastedilmiştir. Çünkü bu vakitten önce kişi ısrar etmemektedir; bu sebeple mü’mindir. Günahıtan sonra da ısrar etmemektedir; bu sebeple de tövbe kâr mü’mindir.”¹⁰⁰² Yine

994 İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 210; Tahâvî, *Müşkil*, II, 164.

995 Tahâvî, *Müşkil*, II, 164.

996 Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, I, 61.

997 Ahmed b. Hanbel, I, 279, 310; II, 234; İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 105; bab no: 27; ayrıca şu bablara bakılabilir; 45, 81, 99.

998 Ahmed b. Hanbel, III, 135; bk. Buhârî, *Enbiyâ*, 47.

999 İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 117, 118.

1000 İbn Hacer, *Feth*, XXV, 194.

1001 Buhârî, *Mezâlim*, 30, *Hudûd*, 2 ; İbn Mâce, *Fiten*, 3.

1002 İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 117; bu konudaki hadislerin farklı yorumları için bk. İbn Hacer, *Feth*, XXV, 190-194.

Haricîlerin delili gibi gözükken “Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan cennete giremez” hadisinin ve “Kim bir mü’mini kasten öldürürse, onun cezası, içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir”¹⁰⁰³ âyetini İbn Kuteybe, amel-iman alâkası konusundaki kendi görüşlerine uygun bir şekilde tevîl etmiştir:

“Yani, o kimsenin hükmü cehennemde ebedi kalmaktır, ancak Ebû Hüreyre (r.a.)’ın rivayet ettiği şu hadiste bildirildiği gibi Allah Teâlâ dilediğini yapar: Allah Teâlâ bir amele karşılık bir sevap vaat ettiği zaman onu muhakkak yerine getirir, bir amele karşılık bir ceza ile tehdit ettiği zaman muhayyerdir, dilerse yerine getirir.”¹⁰⁰⁴

Tahâvî ise, amel-iman münasebeti konusundaki hadisler arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını Arap dilinin kullanımını esas alarak göstermeye çalışmıştır. O, bu konuda Hanefî usûlüne uygun olarak¹⁰⁰⁵, günahın kişiyi ebedî cehennemlik yapmayacağını söylemiş ve zahiren bu mânaya gelen nasları da diğer naslarla karşılaştırarak ve Arap dilinin kullanım özelliklerini dikkate alarak açıklamıştır.¹⁰⁰⁶

Ebû Hanîfe, kendi görüşüne uymayan hadisleri reddetmemiş, aksine mânasını bilmiyorum diyerek susmuştur. Ancak o, hadisin temel itikadî kurallara aykırı bir şekilde yorumlanmasını kabul etmemiştir. O, bu konuda şöyle söyler: “Allah, içki içen kimsenin kırk gün ve kırk gece kıldığı namazını kabul etmez”¹⁰⁰⁷ sözünün tefsirini bilmiyorum. Ancak söyleyenlerin, bu sözü, hakikate (adl) aykırı bir şekilde tefsir ettiklerini bilmedikçe de onları yalanlamam.”¹⁰⁰⁸ Ebû Hanîfe’nin burada gördüğümüz tavrının, diğer ilim ehli için de örnek olması ve kesin delillere aykırı gibi gözükken hadisleri hemen reddetme yerine, en azından tevakkuf edilmesi gerekir. Çünkü hadisin farklı mânalarının olabileceği, başkalarının hadisi daha iyi anlamasının mümkün olduğu ve zaman içinde hadisin mânasını açıklayacak bazı yeni gelişmelerin ortaya çıkması gibi ihtimaller dikkate alınmalıdır.

1003 en-Nisâ (4), 93.

1004 İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 89; hadisin kaynağı için bk. Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, X, 211.

1005 Hanefîler, imanın, “dil ile ikrar ve kalp ile tasdik olduğunu” söylemişlerdir. Tahâvî, *el-Akîdetü’r-Tabâviyye*, s. 10, (mad. nr. 62).

1006 bk. Tahâvî, *Müşkil*, XIV, 173-190 (bab nr. 886, 887).

1007 Tirmizî, *Eşribe*, I; Ahmed b. Hanbel, II, 176; V, 171.

1008 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müte’allim*, s. 25.

d. Nübüvvet

Rivâyet aşrındaki önemli itikâdî tartışmalardan birisi de “nübüvvet” ile ilgilidir. Bu dönemde nübüvveti kabul etmeyen bazı mühlidlerin¹⁰⁰⁹ iddialarını cevaplandırmak amacıyla “isbâtu’n-nübüvve”, “hücccü’n-nübüvve”¹⁰¹⁰ ve “delâilü’n-nübüvve” gibi eserler telif edilmiştir. Bunun yanında, peygamberlerde bulunması gereken niteliklerle ilgili tartışmalar olmuş; bazı kelâmcılar, ismet sıfatını vurgulamak için hassasiyet göstermeye başlamışlardır. Bir kısım “Haşeviyye”nin peygamberlere olmadık hususları atfetmesi karşısında kelâmcıların tutumunu anlayışla karşılamak mümkündür. Ancak, zaman zaman bu konudaki hassasiyetler, aşırı bir duyarlılık şekli almış; bazı hadisler “ismet” sıfatı ile çeliştiği için reddedilmiştir. İsmet sıfatı ile çelişen hadislerin reddedilmesi, teorik açıdan doğru bir yaklaşım olmakla birlikte, sırf bazı sahih hadislerin yanlış anlama ve yorumlar yüzünden ismetle çelişir görüldüğü için reddedilmesinin aşırı bir uygulama olduğu da belirtilmelidir.

Mu’tezile kelâmcıları genelde ismet konusunda hassas olduklarından, peygamberlerin masumiyetine yönelik iddiaları cevaplamışlar¹⁰¹¹ ve bu tür itirazları şiddetle tenkit etmişlerdir. Meselâ, bazı kişiler, Kureyşlilerin, Mekke’nin harem bölgesinde ve haram aylarda yapılmış olan savaşı “fıcâr” (günah) şeklinde nitelendirdiğini, halbuki Hz. Peygamber’in reşid olduğu bir yaşta, bu savaşa katıldığının ve amcalarına ok taşıdığıının rivayet edildiğini öne sürerek, Hz. Peygamber’e ta’n etmek istemişlerdir. Câhız, Hz. Peygamber’in ismet sıfatına yöneltilen bu tenkidi, kabul etmemiştir. Ona göre, söz konusu savaşta haksız olan taraf, Harem’e saldıranlardır. Kureyşliler, yalnızca kendilerini korumuştur. Dolayısıyla, günah (fücür) saldıranlar içindir. Allah Teâlâ, mazlumun yanında yer alsın diye Hz. Peygamber’i bu savaşa şahit kılmıştır; onun savaşta bulunması sebebiyle de Allah, Kureyşlileri muzaffer kılmıştır.¹⁰¹²

1009 Bu dönemde nübüvveti kabul etmeyen Hint kökenli Berâhime gibi bazı fırkaların bulunduğu bilinmekle birlikte, ayrıca felsefenin tesiriyle nübüvveti reddeden İbnü’r-Râvendî gibi mühlidler de ortaya çıkmıştır. Onun Hz. Peygamber’i tenkit ve risâleti iptal etmek amacıyla eser yazdığı rivayet edilmiştir. bk. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 216.

1010 Meselâ Câhız, *Hücccü’n-nübüvve* adlı eserini peygamberliği ispat etmek amacıyla kaleme almıştır. bk. a.m.f., *Hücccü’n-nübüvve* (bk. *Resâilü Câhız*, III, 221-281). Bu eser bazı kaynaklarda “*Fi’l-âbbâr ve isbâti’n-nübüvve*” adıyla da geçmektedir bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 60.

1011 bk. Câhız, *Hayevân*, I, 165.

1012 Câhız, *Hayevân*, I, 165, 166.

Ehl-i sünnet kelâmcıları da ismet konusunda hassassiyet göstermişler, peygamberlerin ismetiyle bağdaşmayan rivayetleri kabul etmemişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına aykırı gözükken rivayetleri, nakil esnasında hatalı veya eksik rivayet edilmiş olabileceği gerekçesiyle reddetmişlerdir. İbn Fûrek (ö.406/1015), "Akıl, bir fiilin Hz. Peygamber'e nispet edilmesini kabul etmezse, akla aykırı nakledilen fiil reddedilir"¹⁰¹³ diyerek bu konudaki tutumunu ifade etmiştir. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında teorik açıdan ismet sıfatı ile çelişen rivayetleri kabul etmeme konusunda görüş birliği vardır. Ancak uygulamada, aralarında önemli farklar vardır. Mu'tezile kelâmcıları bu ilkeyi, bir çok hadisi reddetme nedeni olarak kullanmışlardır. Mu'tezile kelâmcıları, ismet konusunu akılcı bir yaklaşımla ele almışlar ve bazı aşırı değerlendirmeler yapmışlardır. Daha doğrusu, teoride haklı oldukları halde, naklî ilimlere ve hadislere gereken önemi vermediklerinden, bazı hadisleri ismet sıfatına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Bazı haberleri peygamberlerin büyük günah işlediği mânasını ihtiva ettiği gerekçesiyle "bu hadislerde peygamberlere ta'n vardır" diyerek¹⁰¹⁴ kabul etmemişlerdir. Keza Hz. Peygamber'in göğsünün açılarak kalbinin yıkanması hadisesi¹⁰¹⁵ ile Peygamber'in "kırk yıl kavminin dini üzerinde olduğu" ve kızlarını müşriklerle evlendirmiş olması gibi haberler bağdaştırılamamış; bunların kabul edilmesi durumunda Hz. Peygamber'in değerinin düşürülmüş olacağı ileri sürülmüştür.¹⁰¹⁶ Halbuki, Hz. Peygamber'in "kavminin dini üzerine olması" ile kastedilen, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in dini üzerine amel etmesi ve Allah'a iman etmesidir. Dedesi Abdulmuttalib'in bile Allah'a iman ettiği tarihî haberlerle sabit iken "tayyib ve mütehar/bütün ayıplardan temizlenmiş" olan Hz. Peygamber'in Allah'a iman etmediği elbette düşünülemez.¹⁰¹⁷ Kızlarının evlenmesine gelince, amelle ilgili bu şer'î hükmü Hz. Peygamber bilmiyordu; "Eşya, haram kılındığında çirkin, mutlak bırakıldığında ve helal kılındığında ise güzel olur" kaidesine binaen vahiy gelmeden ve bu konudaki hüküm beyan edilmeden kızlarını müşriklerle evlendirmiş olmasında kınana-

1013 Zerkeşi, *Bahrü'l-muhîr*, VI, 253.

1014 bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 77.

1015 Buhârî, Salât, 1; Hacc, 76; Enbiyâ, 5; Müslim, İmân, 263.

1016 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 85.

1017 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 85, 86.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

çak bir durum yoktur.¹⁰¹⁸ Yine Mu'tezile kelâmcıları, ismete aykırı olduğu gerekçesiyle sihir hadisini de tenkit etmişlerdir:

“Hz. Peygamber’e büyü yapıldı ve Züervân (Zervân) kuyusuna konuldu”¹⁰¹⁹ diye rivayet ettiniz. Bu Allah’ın Peygamber’i hakkında caiz değildir. Çünkü sihir küfürdür ve sizin zikrettiğiniz gibi şeytanın işlerinden bir iştir. Böyle bir şey Allah onu koruduğu, melekleriyle ona işlerin iç yüzünü gösterdiği ve vahyi şeytandan koruduğu halde Hz. Peygamber’e nasıl ulaşır? Allah Teâlâ Kur’an’da şöyle buyuruyor: “Ona ne önünden ne de ardından bâtil yaklaşamaz.”¹⁰²⁰ Sizin iddianıza göre buradaki “bâtil” şeytandır.¹⁰²¹

Mu'tezile'ye atfedilen bu ifadelerde, mantikî bir çıkarım hemen dikkat çekmektedir: Hz. Peygamber’e bâtılın yaklaşamayacağı Kur’an’da bildirilmiştir. Bâtil ise şeytandır. Sihir de şeytanın işlerindedir, o halde sihrin de Allah Resûlü’ne tesir etmemesi gerekmektedir. Bu istidlal, Hz. Peygamber’e şeytanın yaklaşamaz kısmına kadar kabul edilir. Bir hadiste “Şeytan insanların kanlarının ulaştığı her yere ulaşır”¹⁰²² buyurulmuş, ancak Hz. Peygamber, “Bana vekil kılınan Şeytan teslim oldu” ifadesiyle şeytanın kendisine hiç bir zarar veremeyeceğini bildirmiştir.¹⁰²³ Yukarıdaki akıl yürütmenin, “sihrin tamamen şeytanın işlerindedir” bölümü ise mutlak mânada kabul edilemez. Zira sihir ruhânî tıpla ilgili bir husustur; bu konudaki bilgiler ise günümüzde bile oldukça eksik ve yetersizdir. Sihir, büyük günahlardan olduğundan, diğer büyük günahlar gibi şeytana nispet edilmiş olabilir; yoksa şeytanın bizzat tesirinin bulunduğu bir iş olduğu öne sürülemez. Zira, şeytanın insanlar üzerinde cebrî bir yaptırımını ve yaratıcılık özelliği yoktur.¹⁰²⁴ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de “Şurası muhakkak ki benim kullarım üzerinde senin hiç bir kesin yaptırım gücün (sultân) olmayacaktır” âyetinde de bu durum vurgulanmıştır.¹⁰²⁵

1018 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 87.

1019 Buhârî, *Tıbb*, 47.

1020 Fussilet (41), 42.

1021 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 120.

1022 Buhârî, *’İtikâf*, 8, 11; Müslim, *Selâm*, 23-25.

1023 Müslim, *Sıfâtü'l-münâfikîn*, 69, 70; Ahmed b. Hanbel, I, 385, 401; Tahâvî, *Müşkil*, I, 101,102. (bab, 15)

1024 bk. Neseî, *Babru'l-keîâm*, s. 32, 33.

1025 cl-İsrâ (17), 65; “Şeytanın hilesi çok zayıftır” en-Nisâ (4), 76 ve benzeri âyetler bu konuda hatırlatılabilir.

Peygamberler içinde de Muhammed (s.a.s.)'in, en hayırlı ve en faziletli olduğu kabul edilmiştir.¹⁰²⁶ Bu nedenle diğer peygamberlerin üstünlüğünü bildiren hadisler reddedilmek istenmiştir.¹⁰²⁷ Halbuki bu hadislerin daha farklı anlaşılması mümkündür. Nitekim Tahâvî bu konudaki haberleri şu şekilde yorumlamıştır: Resûlullah (s.a.s.), kendisinin diğer bütün peygamberlerden üstün olduğunu bildiren hükümler gelmeden önce bunları söylemiş, kendisinin daha faziletli olduğunu anlatan âyetlerin indirilmesinden sonra kendisinin peygamberlerin en faziletlisi olduğunu beyan etmiştir.¹⁰²⁸ Bu konuda İbn Kuteybe, şu yorumu öne sürmektedir:

“Beni Yunus b. Mettâ'ya üstün tutmayın, peygamberlerin birinin diğerinden hayırlı olduğunu söylemeyin”¹⁰²⁹ hadisini Resûlullah tevazu tarifıyla söylemiştir. Şu âyet-i kerime onun Yunus b. Mettâ'dan daha hayırlı olduğunun delilidir: “Rabbinin hükmüne sabret, Yunus gibi olma.”¹⁰³⁰ Onun bu hadiste şu mânayı kastetmiş olması da mümkündür: Beni amel, bela ve imtihan cihetinden de üstün tutmayın. Çünkü amel ve imtihanın daha çetin olması üstünlük sebebi değildir. İsrail oğullarının imtihan ve mükellefiyetleri daha fazla olduğu halde İslâm ümmeti onlardan daha üstündür. Üstünlük Allah'ın fazl ve ihsanıladır.”¹⁰³¹

Yukarıdaki örneklerle su-i istimale açık olduğu görülen ismet sıfatına aykırılık iddiasının rivayet farklılıkları ve sahih rivayetler esas alınarak ve hadisler doğru anlaşılabilir yapılmaması gerekmektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in masumluğunu koruma, ismetini müdafaa iddiası, hatalı mukayese ve akıl yürütmelerle bazan bir kısım hadislerin reddedilmesine gerekçe yapılabilir. Meselâ, Resûlullah (s.a.s.)'in son peygamber olması ve şeriatının hiç bir peygamber tarafından nesh edilmeyeceği kabul edilmiştir. “Mesîh'in incecğini, domuzu öldüreceğini, haçı kıracağını ve helâli artıracığını”¹⁰³² bildiren hadisin bu dinî kaide ile çeliştiği ileri sürülmüş

1026 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü'l-Eş'ârî*, s. 180.

1027 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 88.

1028 Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Tahâvî, *Müşkil*, III, 35-57; (ayrıca bk. 154, 155, 156, 157 ve 158. bablar).

1029 Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 265.

1030 el-Kalem (68), 48.

1031 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 88.

1032 Ahmed b. Hanbel, II, 240; Beğavî, *Şerhu's-sinne*, VIII, 34.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

ve hadis reddedilmek istenmiştir.¹⁰³³ Halbuki, “Helâli artırır” demek. Kadınlarla ilgili dört evliliğe izin verilmişse, beşe altıya çıkarır demek değildir. Bunun anlamı Hz. Mesih göğe yükseltilinceye kadar evlenmemiştir. Allah onu yeryüzüne tekrar indirince evlenir ve böylece Allah’ın ona helal kıldığı şeyi artırmış olur, demektir.¹⁰³⁴ Hz. Mesih, İslam şeriatı ile amel edeceği için bu durum Hz. Peygamber’in son Peygamber, İslam’ın da son din olmasıyla çelişmez.

Râfıziler ve Mu’tezile gibi bazı fırkalar, ismet konusuna ciddi mânada önem verdikleri hâlde, paradoksal olarak, Peygamber (s.a.s.)’in hadislerine en fazla muhalefet edenler de, yine onlar olmuştur.¹⁰³⁵ Kanaatimizce, Râfıziler imamların masum olduğu fikrini benimsedikleri için, peygamberlerin ismetini önemli görmüşlerdir. Mu’tezile de peygamberliği inkâr eden veya yanlış anlayan gruplara karşı, nübüvveti ispat etmek maksadıyla, konunun üzerinde ısrarla durmuştur. Peygamberlerin ismeti Mu’tezile’ye göre, akıl delili ile sabit olduğu için ismete aykırı olduğu zannedilen hadisler “akıl ilkelere ve akıl yürütmeye”¹⁰³⁶ aykırı bulunarak tenkit edilmiştir. Onlar, Hz. Peygamber’e nispet edilmesini uygun bulmadıkları nitelikleri veya fiilleri ihtiva ettiğini ileri sürdükleri hadisleri kabul etmedikleri gibi, bazı âyetleri de yine aynı gerekçeyle tevil etmişlerdir.¹⁰³⁷ Muhtemelen peygamberlik için belirledikleri “ismet” sıfatının zedelenmemesi için bu tür rivayetleri, tevil etmeden reddetmeyi uygun bulmuşlardır. Ancak, Allah Teâlâ hakkındaki tenzih prensiplerinde olduğu gibi bu ilke de ideolojik yaklaşımlarına perde olmuş gibidir. Bir çok hadisi tenzihe aykırıdır diye kabul etmedikleri gibi, bir çok hadisi de ismete aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.

B. Ahlâk Alanında Hadisin Değeri

Mu’tezile’nin beş prensibi (usûl-i hamse) arasında tevhid ile diğer üç prensibin kendisine ircâ edilebileceği adalet prensibi, bu mezhebin bütün düşünce sisteminin temelini oluşturur.¹⁰³⁸ Dolayısıyla bu mezhep men-

1033 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 126.

1034 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 126.

1035 İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûzi’l-akl*, V, 285; Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü’l-müştereke*, s. 264.

1036 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 77.

1037 bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 62.

1038 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi’r-teklîf*, s. 21, 22.

supları, öncelikle Tevhîd ve adlin bilinmesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁰³⁹ Onlara göre, önce sıfatlarıyla birlikte Allah Teâlâ'nın, daha sonra da kullarını mükellef kıldığı fiillerin bilinmesi gerekir. Sıfatların bilinmesi "tevhîd", kullarını mükellef kıldığı fiillerin bilinmesi ise "adl"dir.¹⁰⁴⁰

Mu'tezile'nin ahlâk anlayışının ise şu iki esasa dayandığı görülmektedir: Birincisi, anılan adalet ilkesi, ikincisi ise, aşırılıktan kaçınma ve ortayı bulmadır (vasatîlik). Onlar, adalet ilkesi çerçevesinde, Allah Teâlâ'nın adaletini, Hz. Peygamber'in fiillerini ve ashâbın davranışlarını sorgulamışlardır. Akla dayanan bir ahlâk sistemi kurmak maksadıyla da felsefecilerin ahlâk felsefesinin temelini oluşturan "vasatîlik" esasına dayalı "fazilet" teorilerini geliştirmişlerdir. Bu kısımda önce, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin "adalet" anlayışı, buna dayanılarak tenkit edilen hadisler ele alınacak; daha sonra da akla dayanan vasatî (orta) ahlâk görüşünün bazı hadislerin müşkil kabul edilmesine etkisi incelenecektir.

a. Adalet ilkesi ve ahlâkın aklîliği

Ehl-i sünnet, Allah'ın Âdil olduğunu mülkünde dilediği gibi tasarruf edeceğini dilediğini yapacağını ve istediği şekilde hükmedeceğini söylemiş ve adl'i şöyle tanımlamıştır: "Bir şeyi yerli yerine koymak, mülkte, irade ve ilme göre tasarruf etmektir."¹⁰⁴¹ Adl, zulmün karşıt anlamı olarak düşünülmüş ve Allah Teâlâ'nın hiç bir fiilinde zulüm bulunmadığı, her fiilinin O'nun "âdil" sıfatına uygun olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca onlar, "Allah Teâlâ, dinî işlerimizde vasat olanı adl menzilesi kılmış; aşırılıktan nehyetmiştir"¹⁰⁴² diyerek vasatîlik ile adalet arasındaki ilişkiye işaret etmişlerdir.

Mu'tezile ise, insanların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul ettiği için, "adl'i, "aklın hikmet olarak iktiza ettiği şey" veya "fiilin doğru ve maslahata uygun bir şekilde olması"¹⁰⁴³ şeklinde tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbar ise, adli "iyi (hasen) olan fiilin yapılması" şeklinde tarif etmiştir.¹⁰⁴⁴ Bu tanımlardan da görüldüğü üzere, hüsun-kubhun aklîliği

1039 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi'r-teklîf*, s. 21, 22.

1040 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi'r-teklîf*, s. 23.

1041 Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-nihal*, I, 52; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelem*, I, 142.

1042 İbn Kuteybe, *el-İbrûlâf fi'l-lağz*, s. 40.

1043 Şehristânî, *el-Mûlel ve'n-nihal*, I, 52; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelem*, I, 142.

1044 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 616.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

meselesi teorik, adalet-zulüm meselesi de fiillerle ilgili -pratik hayata ilişkin- bir tartışmadır. Mu'tezile'nin adalet kavramına bu derece önem vermesinin nedeni, insanın dinî ve ahlâkî yükümlülük ve sorumluluğunu mantıkî bakımdan tutarlı bir ahlâkî zemine oturtmaktır.¹⁰⁴⁵ Onlar, “adl” kavramı ile öncelikle şu iki şeyi kastetmişlerdir: Kulun irade hürriyeti ve Allah Teâlâ'nın Âdil ve zulümden uzak olduğu.¹⁰⁴⁶ Adl prensibine dayanarak, Allah Teâlâ'nın bazı fiillerini sınırlamak istemişler ve “Adl, Allah Teâlâ'nın çirkin fiilleri yapmamasıdır”¹⁰⁴⁷ demişlerdir. Buna göre, Allah Teâlâ Âdil olduğu için aklın çirkin kabul ettiği işleri yapmamalıdır. Kader ve şefaât konusunu kabul etmemelerinin temel nedeni işte bu anlayışlarıdır. Buna göre, Allah Teâlâ'nın adaleti insanların bir kısmını kayırma mânası içeren şefaâtı kabul etmeye engel olmaktadır.¹⁰⁴⁸

Mu'tezile, özellikle adl prensipleri çerçevesinde ahlâka vurgu yapmış, yine diğer dört usûllerinde de âdeta din ile aklî ilkelere dayanan ahlâk anlayışlarını uyuşturmaya çalışmıştır.¹⁰⁴⁹ Onlar, Allah'ın emir ve nehiyelerinin ahlâkî kıymetlere tabi olduğunu öne sürmüşlerdir; Ehl-i sünnet ise dinin kudsiyetinin, dinin beşerî ahlâk ölçülerinden müstakil olmasını gerektireceğini öne sürmüştür.¹⁰⁵⁰ Bu bağlamda Mu'tezile, entellektüalizm ile ahlâklık mezecmeye çalışmıştır, denebilir.¹⁰⁵¹

Mu'tezile, hüsün ve kubuh aklîdir derken, iyilik ve kötülük akıl ile bilinir mânasını kastetmiştir.¹⁰⁵² Hatta onlar, insanların fiillerindeki hikmet vecihlerini bazan “akıl” diye nitelendirmişlerdir.¹⁰⁵³ Eşyanın ilk yaratılışında, hikmet üzerine yaratıldığını, eşyanın aslında (varlığında) hüsün ve kubhun bulunduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰⁵⁴ Bu nedenle, “Eşyanın yaratılışında bulunan bu hikmetler akıl ile idrâk edilmez ise, yani yapılan fiilin akıl ile “hasen” (iyi/güzel) olduğu bilinmez ise kişi yaptığı işten bir sevap

1045 Çağrıçı, “Ahlâk” md., DİA, II, 4.

1046 Muhammed Imâra, *Teyyâratü'l-fikri'l-İslâmî*, s. 48, 49.

1047 Kâdî Abdülcebâr, *el-Mubt bi'r-teklîf*, s. 21.

1048 Mu'tezile'nin şefaâtı kabul etmemesi konusunda bilgi için bk. Eş'ârî, *Makâlât*, s. 474.

1049 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keâm*, I, 171.

1050 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-keâm*, I, 351.

1051 Hodgson, *İslâm'ın Seriveni*, I, 349 (dipnot).

1052 Tehâncvî, *Keşşâf*, II, 1034, AKL md.

1053 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 91.

1054 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 92 vd.

kazanamaz” demişlerdir.¹⁰⁵⁵ Bu durumda herhangi bir iş, menfaat kazanmak veya zarardan kurtulmak için yapılırsa, kişiye bir sevap kazandırmayacaktır; ancak, o işin hasen olduğu kâmil bir akıl ile (büluğ yaşına gelmiş kişinin akli) bilindiği takdirde, sevap kazanılacak ve övgü hak edilmiş olacaktır.¹⁰⁵⁶

Kader konusu ilk tartışılmaya başlandığı andan itibaren insan hürriyeti (irade) ile akıl arasında bir alâka kurulmuştur.¹⁰⁵⁷ Bu nedenle Mu'tezile'nin akılcılığının temellerini, kader hakkındaki tartışmaların ilk çıktığı dönemlere kadar götürmek mümkündür. Mu'tezile'nin irade ile akıl arasında alâka bulunduğunu söylemesi, neticede onları, zararlı şeylerden kaçınmanın akıl ile vacip olduğu görüşüne götürmüştür.¹⁰⁵⁸ Mu'tezile'ye göre, övgü iki şekilde gerçekleşir: Birincisi, vacip olan bir şey, akıl ile de vacip olduğu bilinerek yapılır ve güzel olan bir şey de yine akılda güzel olduğu bilinerek yapılırsa kişi fiilinden dolayı övgüyü hak eder. İkincisi ise kişi, kötü (kabih) bir fiili akıyla çirkin olduğunu bildiği için terk ederse yine övgüyü hak eder.¹⁰⁵⁹ Mu'tezile'nin iddia ettiği bu fikirlerin kabul edilmesi mümkün değildir. Zira, ahlâkî fiiller, izafidir. Bu durumda aklın bu değişkenlikleri de dikkate alarak her zaman ve mekânda bütün insanlar için geçerli olabilecek ahlâkî kriterleri belirlemesi mümkün gözükmemektedir. Akıl, bazan insanların işlerinin yönetimi ve dünyevî hayatlarının tanzimi ile alâkalı maslahat ve mefsedetleri bile anlamada aciz kalır.¹⁰⁶⁰

Mu'tezile'ye göre, yalan, zulüm ve cehâlet gibi fiillerin kötü olduğu akıl ile bilinir. Nakil ile bilinenler ise, ibadetler ve vaciplerdir.¹⁰⁶¹ Mu'tezilî kelâmcılar vahyin haber verdiği bilgilerin doğruluğuna kesinlikle inanmakla birlikte, emaneti iade etmek, borcu ödemek, nimete şükretmek gibi ahlâkî vazifelerin iyiliği ve gerekliliğinin akla dayandığını kabul etmişlerdir. Onlara göre akıl ve din fiillere değer yüklemeyiz, yalnızca onlarda var olan bu ontik nitelikleri ortaya çıkarır.¹⁰⁶² Ancak ister

1055 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 514.

1056 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 514.

1057 Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, s. 91.

1058 Ebu'l-Hüseyn, *el-Mu'temed*, II, 584.

1059 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, XI, 508.

1060 Muhammed el-Abde, Târik Abdulhalim, *el-Mu'tezile beyne'l-kadim ve'l-hadis*, s. 29.

1061 Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhit bi'r-teklif*, s. 25.

1062 Çağrıci, “Ahlâk” md., DİA, II, 4.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

dinî (sem'î) olsun ister aklî olsun, bütün mükellefiyetlerin akla uygun olacağı açıktır. Muamelat ve zarar ve fayda ile ilgili hükümler de böyledir. Berâhîme'nin iddia ettiği gibi, dinî emirlerin akla aykırı olduğu doğru değildir.¹⁰⁶³ Yerine getirilmesi gereken vacipler, terk edilmesi gereken çirkin fiiller ve yapılması iyi olan güzel şeyler gibi insanların mükellef oldukları her şey akıl ile kabul edilebilir olmalıdır.¹⁰⁶⁴ Câhız, ahlâkın kaynağı hakkında şöyle demektedir:

“Bir şeyin haram olduğu bir kaç vecihten bilinir: Birinci grup, bu da kendi içinde ikiye ayrılır; birincisi, yalan, zülüm ve sözünden dönme gibi işlerdir ki, bunların hiç bir açıdan helal olması mümkün değildir. İkincisi, akılla haram olduğu bilinenlerdir. Mesela, küçük bir çocuğu öldürmek gibi. Allah, bunun çirkin olduğuna akılda bir bedahat kılmıştır. İşte bunlar harici herhangi bir illetten dolayı değil, bizatihi haram kılınmış şeylerdir. İkinci grup, teabbüd tarikiyle haram kılınan şeylerdir. Bunların bir kısmı da, ceza olarak haram kılınmıştır; ayrıca imtihan ve ihtibar mânası da taşımaktadırlar. Üçüncü grup ise, bazı peygamberlerin kendi nefislerine birtakım şeyleri haram kılması ile olur.”¹⁰⁶⁵

Felsefeciler ve Mu'tezile, akla dayanan bir ahlâk anlayışını benimsedikleri için, sahâbe-i kirâmın bazı tutumlarını¹⁰⁶⁶ ve Hz. Peygamber'in bazı söz ve fiillerini tenkit etmişlerdir. Meselâ, Aristo'nun kitaplarını okuduğu ve fikirlerine itibar ettiği söylenen Muhammed b. Cehm el-Bermekî, Resûlullah (s.a.s.)'in “Hayvanınıza tökezleyince vurun, (ürküp) kaçmaya başladığı zaman vurmayın”¹⁰⁶⁷ sözünü duyunca, bu hadisin hükmünü şöyle tenkit etmiştir: “Ben derim ki, tökezleyince de kaçınca da hayvana vurmayın.”¹⁰⁶⁸ Burada açıkça görüldüğü gibi, o, Hz. Peygamber'in fiilini kendi ahlâk anlayışıyla çeliştirdiği için tenkit etmiştir. Halbuki, tökezleyen bir hayvana vurulması bazı durumlarda hem biniciyi hem de hayvanı önemli tehlikelerden kurtarabilir.¹⁰⁶⁹ Burada önemli olan, İbn Kuteybe'nin de ifade ettiği gibi

1063 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muhît bi'r-teklif*, s. 31, 32.

1064 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muhît bi'r-teklif*, s. 32.

1065 Câhız, *Hayevân*, IV, 62, 63.

1066 Nazzâm'ın bazı sahâbilerce yönelttiği tenkitler için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 38-40.

1067 krş. İbn Adî, *el-Kâmil*, IV, 1642.

1068 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 53.

1069 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 53. 54.

hadisin sahih olması veya olmaması değildir, asıl dikkat çeken husus, Muhammed b. Cehm el-Bermekî'nin Hz. Peygamber'in emrettiğini söylediği bir hadisi kendi ahlâkî kanatını öne sürerek tenkit etmesidir. Yine o, aklî ve psikolojik gerekçeler öne sürerek, insanların diğer insanlara teşekkür etmesinin gerekli olmadığını öne sürmüştür. Halbuki o, bu sözüyle, "İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah'a teşekkür etmez"¹⁰⁷⁰ hadisine muhalefet ettiği gibi¹⁰⁷¹, bütün toplumlarda hüsn-ü kabul görmüş bir ahlâkî ilkeye de karşı gelmiş olmaktadır.

Yine Mu'tezile imamları, adalet ilkesine uygun olmadığı gerekçesiyle hayvanların mükellef olmadıkları hâlde fisk ile nitelendirilmesinin ve cezalandırılmasının hatalı olduğunu öne sürmüşlerdir.¹⁰⁷² Meselâ, "Beş fasık vardır ki, ihramlı ve ihramsız iken öldürülür. Bunlar karga, çaylak, köpek, yılan ve faredir"¹⁰⁷³ hadisinin "başının sonunu ifsad ettiği" iddia edilmiştir. Zira hadiste önce hayvanların öldürülmesi emredilmiştir ki bu hüküm teabbüdî olduğu için kabul edilir. Ayrıca bu hayvanlar "fâsik" olarak nitelendirilmiştir ki, "bu hayvanların fâsik olmalarından dolayı öldürülmesinin uygun olmadığı, zira fisk ve hidâyet vasıflarının hayvanlarda bulunmasının mümkün olmadığı"¹⁰⁷⁴ öne sürülmüştür. Zira Mu'tezile'ye göre bu nitelikler, yalnızca akıllı ve mükellef olan varlıklarda bulunur. Yine aynı nedenle Mu'tezile, mükellef olmayan canlı ve cansız varlıkların âhirette cezalandırılmasını da adalet ilkesine aykırı bulmuştur. Meselâ, Ebû Seleme, Ebû Hüreyre'den rivayet etmiştir ki, Resûlullah (s.a.s.) "Güneş ve ay kıyamet günü dürülmüş (iğdiş edilmiş) iki öküz (gibi) ateşe konulurlar"¹⁰⁷⁵ buyurmuştur. Hasanü'l-Basrî "onların dini nedir ki (azap olunsunlar)?" dedi. Ebû Seleme (kızgın bir şekilde) "Ben sana Resûlullah'dan hadis rivâyet ediyorum!" demiştir. Bunun üzerine, Hasanü'l-Basrî susmuştur.¹⁰⁷⁶ Bu hadisi "nazar ve akıl delilinin" reddettiği söylenmiştir. Güneş ve ayın mükellef varlıklar olmadıkları halde, azap edilmelerini uygun bulmamışlardır. Bu mânaya geldiğini düşündükleri için de yukarıdaki hadisi kabul etme-

1070 Ebû Dâvud, Edeb, 11; Ahmed b. Hanbel, II, 203; Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, IV, 182.

1071 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 53.

1072 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 99.

1073 Buhârî, Cezâu's-sayd, 7; Ahmed b. Hanbel, I, 257; II, 52.

1074 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 99.

1075 Buhârî, Bed'u'l-halk, 4; Hadis hakkındaki teviller için ayrıca bk. İbn Hacer, *Feth*, XIII, 19, 20.

1076 Tahâvî, *Müşkil*, I, 170.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

mişlerdir.¹⁰⁷⁷ İbn Kuteybe, güneş ve ayın her ikisinin de ateşten yaratıldığını, bu nedenle de tekrar ateşe döndürülmelerinin onlara azap vermeyeceğini söyleyerek yukarıdaki iddiayı cevaplamıştır.¹⁰⁷⁸ Tahâvî ise hadisi daha farklı bir şekilde yorumlamaktadır:

“Hasan, Ebu Seleme'nin bu hadisini kabul etmedi. Muhtemelen onun kalbine güneşle ayın cehenneme azap edilmek için atılacağı geldi. Ebû Seleme de onu cevaplamadı. Ebu Seleme'nin yerine biz cevap verelim. Güneş ve ay azap görmek için değil, cehennem ehline azap etmek için, dürülüp cehenneme konulur. Onlar Allah Teâlâ'nın diğer melekleri gibi, cehennem ehline azap ederler. Şu âyeti görmüyor musunuz: “Onun başında, iri gövdeli, sert tabiatlı Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır.”¹⁰⁷⁹ Hadiste geçen “akır” hakikat anlamında kullanılmamış, “istiare” târikiyle kullanılmıştır. Gerçekten onlara “akırın” girdiği söylenemez. “Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Bunlardan her biri belli bir yörüngede akmaya devam ederler.”¹⁰⁸⁰ Âyet-i kerimede bildirildiği gibi, onlar bu dünyada yörüngelerinde akıyorlardı. Sonra kıyamet gününde, diğer müvekkel melekler gibi cehennemde müvekkel melek haline gelirler. Böylece dünyadaki akıp gitmeleri bitmiş, iki ihtiyar hasta gibi olmuş olurlar. Onlara bu sebeple “akır” denilmiştir.”¹⁰⁸¹

b. Ahlâkta fazilet kuramı ve vasatîlik

Mu'tezile bilginleri, ahlâkı, akli bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Ahlâkî esasları akla dayanarak belirlemeye çalışmışlar; bunun sonucunda farkında olmadan seküler bir ahlâk anlayışını benimsemişlerdir. Onların bazı meselelerin tenkidinde son derece ölçüsüz davranmalarının temel sebeplerinden birisi de, din dışı bir alanda geliştirdikleri bu ahlâk anlayışlarıdır.¹⁰⁸² Allah'ın emir ve nehiyelerini, şerî nasları beşerî ahlâkî kriterlerle

1077 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 80.

1078 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 80.

1079 et-Tahrîm (66), 6.

1080 Yâsin.(36), 40.

1081 Tahâvî, *Müşkil*, I, 172.

1082 Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî ilmi'l-kelâm*, I, 351.

mukayese yolunu tutmuşlar ve bunun sonucunda da bir çok nassı inkâr etmişlerdir. Kaderi ve şefaati kabul etmemeleri, hep bu ahlâkçı yaklaşımlarının bir sonucudur. Mu'tezile'nin önem verdiği "vasatîlik" (dengeli ve mu'tedil olma) de işte bu ahlâk anlayışlarının neticesinde ortaya çıkmış bir kavramdır. Onlar ahlâkî faziletlerde ifrâta karşı olmuşlardır¹⁰⁸³; bu konuda o kadar ileri gitmişlerdir ki, bir çok meselede "vasatîlik"i en iyi çözüm kabul etmişlerdir: "İki farklı rivayet olduğunda kıyas, iki rivayetin ortasının alınmasını ve iki işin ortasının bulunmasını gerektirir" demişlerdir. Bu nedenle meselâ, Hz. Ali'nin yaşı ile alâkalı ihtilaflı haberlerden, yaşının az ve çok olduğunu bildirenlerin alınmaması, ikisinin ortasını bildiren rivâyetin tercih edilmesi gerektiğini öne sürmüşler ve "en âdil olan da budur" demişlerdir.¹⁰⁸⁴

Mu'tedil olmak ve dengeli davranmak dinî emirlerdendir. Bu nedenle itidâlli davranma sahâbe-i kirâm ve tâbiûn imâmalarının da genel hususiyetidir. Fitne olayları karşısında, sahâbîlerin bir çoğu tarafsız kalmayı tercih etmişlerdir. Fitne olayları neticesinde ortaya çıkan fikrî tartışmalarda da ashâb orta yolu tercih etmiş, ifrat ve tefritten uzak durmuştur. Bu tavrı ilk defa aklî delillerle savunan ise Hasan el-Basrî olmuştur. Hasan el-Basrî'nin savunduğu bu görüşler daha çoşkulu, keskin ve akılcı bir şekilde Vâsıl b. Atâ tarafından dile getirilince, Mu'tezile mezhebinin ilk temelleri atılmış oldu. İşte daha başlangıçta Mu'tezile'nin temel özelliklerinden birisi söz konusu vasatîlik prensibi olmuştur.

Her ne kadar ifrat ve tefritten uzak olma, İslâm'ın da üzerinde durduğu, önem verdiği bir esas olsa da, Mu'tezile'nin bu vasatî ahlâk anlayışı daha ziyade Yunan felsefesine dayanmaktadır. İslâm felsefecileri, gerçekte Aristo'nun ifrat ve tefritin ortası olarak tanımladığı "fazilet" kavramını geliştirmeye çalışmışlardır.¹⁰⁸⁵ Bu anlayışta ahlâkî muhteva akılla belirlendiği için, sonuçta akıl ile naslar karşı karşıya getirilmiş olmaktadır. Câhız, Mu'tezile'nin vasatîlik prensibini şu sözleriyle açıklamaktadır:

"(Haddizatında Şâri'nin) yasaklaması, ölçüyü aşan her şey için söz konusudur. Az konuşmak, yanlış sözler söylemek kınanmıştır. Allah

1083 Câhız, *el-Osmâniyye*, s. 11.

1084 Câhız, *Makâletü'l-Osmâniyye*, s. 20, 21; a.mlf., *el-Osmâniyye*, s. 5; Hz. Peygamber'in Mekke'de kaç sene kaldığı hakkındaki farklı rivayetleri de aynı yöntemle çözümlenmiştir. a.mlf., *el-Osmâniyye*, s. 42.

1085 Watt, *Müslüman Aydın*, s. 52.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

Teâlâ'nın dini, tefrit ve ifrata düşenlerin ortasıdır. Bu konuda aralarına başka sözler karıştırılmış ve illetli bir çok hadis vardır. Rivayet edilir ki adamın biri Ahnef'in yanında hayayı övdü. Ahnef dedi ki: "Bazan haya zayıflık sebebi olur". Halbuki hayır şerrin sebebi olmaz, ancak haya belirli bir ölçünün adıdır. Bunun fazlasını ise sen dilediğin gibi adlandırabilirsin. Meselâ, cömertlik, belirli bir ölçüye kadardır. Bundan daha fazlasına ise isrâf denilir."¹⁰⁸⁶

Mu'tezile mezhebi mensupları bu vasatılık ve adalet ilkesinde o kadar ileri gitmişlerdir ki, Allah Teâlâ'nın fiillerini bile söz konusu ölçülerle kısıtlamaya, âdeta O'na da bir sınır tayin etmeye kalkışmışlardır. Nitekim Nazzâm, Allah Teâlâ, cennetliklerin nimetini eksiltmeyeceği gibi cehennemliklerin azabını da artıramaz; çünkü, bunları artırma aksiltme zülumdür görüşünü öne sürmüştür.¹⁰⁸⁷ Nazzâm, akıl ile belirlenen adalet ve zülüm gibi kavramlarla, Allah Teâlâ'nın fiillerini ve yaratıcılığını sınırlandırmaya çalışmış; dini aklın karşısında pasif bir konuma itmiştir. Böylece Mu'tezile kelâmcıları itikadî konularda olduğu gibi muemelât bahislerini ve ahlâkı da aklîleştirmeye çalışmışlardır.

Mu'tezile'nin ahlâkî olanın akıl ile bilineceğini öne sürmesi neticede onları, bazı nasları kabul etmemeye götürmüştür. Ahlâkî açıdan tenkit edilen hadislerin de çoğunlukla kadın ve evlilik gibi ahlâkî kriterlerin çabuk değişim gösterdiği konularda olması da ilgi çekicidir. Meselâ, Hz. Peygamber, Necâşî'ye gönderdiği hediyeler geri dönerse, onları Ümmü Seleme'ye vereceğini söylemiştir. Sonra geri gelen bu hediyeleri hanımları arasında paylaşmıştır.¹⁰⁸⁸ Bu haberlerde, Hz. Peygamber'in va'dine hulf ettiğini gösteren bir durum vardır (haşa), bu ise onun ahlâkına uygun değildir, denilerek itiraz edilmiştir. Halbuki Hz. Ümmü Seleme, muhtemelen kendi isteğiyle hediyelerin paylaşılmasını kabul etmiştir.¹⁰⁸⁹ İkinci bir örnek de yine kadın ve evlilik ile ilgilidir: Evlenmek için kendisini Hz. peygamber'e bağışladığını söyleyen bir kadını Hz. Peygamber, sahâbîlerinden birisi ile

1086 Câhiz, *el-Beyân ve'r-tebyân* , I, 174, 175.

1087 Bağdâdî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, s. 92.

1088 Tahâvî, *Müşkil* , I, 323.

1089 Tahâvî, *Müşkil* , I, 326, 328; nitekim hadisin diğer kitaplardaki rivayeti bu tevili teyit edecek şekildedir krş. Ahmed b. Hanbel, VI, 404; Hâkim'in sahih dediği bu hadis hakkında Zehebî, münker bir rivayettir der bk. Hâkim, *Müstedrek* , II, 188.

evlendirmiştir.¹⁰⁹⁰ Kadın başka birisiyle evlendirilmeyi istemediği hâlde, Hz. Peygamber'in onu başka bir kişiye nikahlamasını bildiren hadisin kabul edilemeyeceği öne sürülmüştür.¹⁰⁹¹ Bu iddianın arkasında öncelikle ahlâkî endişeler bulunduğu, kendi dönemlerinde hâkim olan kültür ve ahlâkî kabullerden hareketle insanların özellikle kadın, âile ve evlilikle ilgili konulardaki bazı hadisleri tenkit ettikleri görülmektedir. Hadisi tenkit etmek isteyen kişiler, hadisin kendilerine göre doğru olduğunu zannettikleri belirli bir mânasını esas alarak, insanların en fazla hassas olduğu ahlâk duygusunu harekete geçirerek bazı hadisleri reddetmişlerdir. Halbuki hadisin farklı rivayetlerinde kadın, kendisini Hz. Peygamber'e hibe ettiğini ve görüşüne göre hareket etmek istediğini söylemiştir.¹⁰⁹² İfadenin mutlak bırakılması sebebiyle de Hz. Peygamber, onu bir başkasıyla evlendirmiştir.¹⁰⁹³

Resûlullah (s.a.s.), estetik hususlarda da ashâbına örnek olduğu, bu nedenle kendisine, insanların genel beğenilerine aykırı bir fiilin nispet edilmesinin uygun olmayacağı kabul edilmiştir. Nitekim o, bir hadislerinde "insanların tek nalınla yürümelerini yasaklamıştır."¹⁰⁹⁴ Çünkü tek nalınla yürümek, kişinin insanlar nezdinde alay konusu olmasına neden olabileceği için, "nehy olmasa da, bu gibi şeylerden kaçınmak vaciptir"¹⁰⁹⁵ denilmiştir. Ancak zayıf bir haberde, Resûlullah (s.a.s.)'in de tek nalın giydiği nakledilmiştir.¹⁰⁹⁶ Tahâvî, bu haberin zayıf olduğunu, Hz. Peygamber'in tek nalınla dolaşmayı yasaklayan sabit hadisleri ile teâruz etmesinin mümkün olmadığını; bu nedenle de reddedilmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁹⁷ Ancak İbn Kuteybe, zayıf rivayetleri yorumlamakta bir sakınca görmediği için, bu haberi şu şekilde yorumlamıştır:

"İki mest, iki ayakkabı gibi çift olarak kullanılan giyeceklerden, birisinin bırakılarak diğerinin tek olarak kullanılması ayıp ve çirkin karşılanır... ancak bir kişinin ayakkabısının birinin bağı koştugu zaman onu

1090 Müslim, Nikâh, 76.

1091 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 272 vd.

1092 Buhârî, Nikâh, 50.

1093 Tahâvî, *Müşkil*, VI, 273-275.

1094 Müslim, Libâs, 69, 71; Tirmizî, Libâs, 34.

1095 Tahâvî, *Müşkil*, III, 389.

1096 Tirmizî, bu haberi "Tek nalınla yürüme hakkındaki ruhsat" başlığı altında rivayet etmiştir. Mevkûf bir haberdir. Tirmizî, Libâs, 36.

1097 Tahâvî, *Müşkil*, III, 388, 389.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

tamir ettirinceye kadar bir iki adım tek ayakkkabı ile adım atması çirkin görülen, kabul edilmeyecek bir iş değildir.”¹⁰⁹⁸

Hadisin aklî konulardaki değerinin ele alındığı bu bölüm değerlendirildiğinde aklın fizik ötesi ve teabbüdî konularda yeterli ve tek başına bir değerinin olmadığı, bu konuların ancak vahiyle bilinebileceği ortaya çıkmıştır. Aklın tek başına metafizik alanında yeterli olmadığı gibi, akla dayalı geliştirilen itikat ve ahlâk teorilerinin de bir geçerliliği olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu geçersiz teorilere dayanarak vahyin yargılanması anlamını içeren iddialara girişmenin isabetli olmadığı görülmektedir. Bunun isabet-sizliğinin en açık delillerinden birisi bu tür teorilerin kendi aralarında sürekli ihtilaf ve çelişki içinde bulunması, zamanla değişmesi aynı gruptaki kişiler tarafından bile sürekli eleştirilmesidir. Kur’an ve Sünnet’in akla dayalı metafizik ve ahlâk anlayışlarıyla tenkit edilmesi bir çok nassın ya reddine ya da hatalı yorumlanarak ihmal edilmesine neden olacaktır. Aklın bu alanlarda kullanılmasının hatalı bir metod olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak aklın ve aklî metotların yardımıyla bilinebileceklerin sınırının iyi çizilmesi son derece önemli bir husustur. Bu durumda özellikle teabbüdî konularda (dinî emirlerde), Allah’ın sıfatları, kader ve benzeri İlahiyat meselelerinde ahlâk ve nübüvvetle alakalı hususlarda vahye dayanan Nebvî bilginin önceliği olduğu unutulmamalıdır.

1098 İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s. 75.

SONUÇ



Rivâyet asrında bazı hadisler “haber, duyu ve akıl” delilleriyle çeliştiği gerekçesiyle reddedilmiştir. İslâm âlimlerinin söz konusu delillerin mahiyeti ve değeri hakkındaki görüşleri, onların hadisleri kabul ve reddini de doğrudan etkilemiştir. Mu'tezile olsun diğer İslâm fırkaları olsun, teorik olarak sünnetin hücciyetini asla reddetmemişlerdir. Lâkin, Mu'tezile'nin akla, bir kısım felsefecilerin de duyum ve tecrübeye aşırı derecede önem vermesi, neticede onların bazı hadisleri söz konusu delillere aykırı oldukları gerekçesiyle reddetmelerine sebep olmuştur.

Mu'tezile kelâmcıları ve felsefeciler, nasları kendi dünya görüşleri çerçevesinde ele almışlar ve değerlendirmişlerdir. Onların bir konudaki hadisi akla veya duyulara aykırı bulduğu veya ihtilafı olduğu için reddetmesinin gerçek sebebi çoğu kez, söz konusu hadisin, kendi meslek ve meşreplerinde esas kabul ettikleri görüşlerle çelişmesidir. Bunun en müşahhas örnekleri tabiat felsefesi ile ilgili bazı teorilerin esas alınarak, bu teorilere uygun olmayan hadislerin reddedilmesinde görülmektedir. O dönem bilginlerine orjinal gelen Yunan felsefecilerinin bazı görüşleri tenkit edilmeden benimsenmiş ve nasların kabulünde ve yorumunda bu görüşlerden istifade edilmiştir. Meselâ, cevher-araz kavramları ve hayvanların, yerine getirilmesi irade ve akıl gerektiren karmaşık hususları yapamayacakları, bunun onların tabiatına aykırı olduğu görüşü (icâdü't-taba'î) esas alınarak bir kısım hadisler reddedilmiştir. Yine dönemin bazı hekimleri tıp ilmine aykırı buldukları hadisleri tenkit etmiş ve reddetmiştir. Hekimler tarafından tenkit edildiği için, müşkil kabul edilen söz konusu hadisler hakkında senedleri sahih olduğu için sünnî âlimler de kimi zaman lafzî

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

anlamının dışında farklı yorumlar yapmak durumunda kalmışlardır. Ancak hadislerin tenkidinde esas alınan teorilerin hatalı olduğunun ortaya çıkmasıyla bu tür yorumların bir mânasının olmadığı da anlaşılmıştır.

Hız. Peygamber'in geçmiş milletler ve dönemlerle ilgili bazı hadisleri tarihî haberlere aykırı olduğu için reddedilmiştir. Hatta kimi zaman hadisler, Tevrât'taki tarihî bilgilerle uyuşmadığı için reddedilmiş veya tevil edilmiştir. Günümüzde geçerliliğini tamamen yitirmiş kâinatın yaratılışı ile ilgili Tevrat kökenli bilgilere dayanılarak hadislerin reddedildiği bile olmuştur. Bunun yanında bazı hadisler de, tarihî bilgilere kaynaklık eden şiir, emsâl ve kıssalar gibi gayr-ı dinî rivayetlerle karşılaştırılmıştır. Teorik olarak, bu tür rivayetler ile hadisler arasında pek fark görmeyen Mu'tezile kelâmcılarının, bu karşılaştırmalar neticesinde, hadisler hakkında tarihî bilgilerle çelişki iddiasını öne sürmemiş olmaları da dikkat çekici bir durumdur. Yine onların istikbal haberlerini reddetmemesi, hatta bunu peygamberliğin en önemli delillerinden kabul etmesi de üzerinde durulması gereken bir durumdur.

Hadisler hakkındaki tartışmalar daha çok "akıl delili"ne dayanılarak yapılmıştır. Bu dönemde, akıl hakkındaki tartışmaların yeni başlamış olması, aklî delillerin değerinin tam bir mutabakatla belirlenmemiş olması sebebiyle, bazı hadisler aklî ilkelere ve akla aykırı olduğu için reddedilmiştir. Ancak hadislerin aklî ilkelere aykırı olduğu için reddedilmesi, daha çok bir dil ve anlatım problemi olarak gözükmektedir. Felsefeciler Yunan dilinin ve mantığının kurallarına göre belirlenmiş bir takım kaidelerle, Arap dilinin en fasîh örnekleri olan hadis metinlerini tenkit etmişlerdir. Hatta hicrî III. asırda tercümelemlerin tesiriyle belirli çevrelerde ortaya çıkmış ilim dili esas alınarak, hadis metinlerinin müşkil olduğunun öne sürülmesi de oldukça önemli bir husustur. O dönemde yaşayan ilim adamlarının belki de bu durumun farkına varmadan yaptıkları bir kısım tenkitlerin, sosyo-kültürel etkenlere dayanılarak yapıldığı, diğer bir kısmının ise mezhebî kaygılarla yapıldığı bugün daha iyi anlaşılmaktadır.

Hadislere yönelik aklî tenkitler daha çok tevhid-nübüvvet gibi kelâmî konularda ve ahlâkî konularda olmuştur. Her iki alanda da akli hâkim kabul eden Mu'tezile ve benzeri fırkalar, söz konusu hususlarla ilgili bir çok hadisi akla aykırı buldukları için reddetmişlerdir. Çeşitli fırkaların ortaya attığı tevhid ve nübüvvet ile ilgili tartışmalar Sünnî âlimler tarafından doğrudan dikkate alınmadığı için, İbn Kuteybe'den önce bu tür

iddialara cevap verildiğine pek rastlanmamaktadır. İbn Kuteybe'nin itikadî konulardaki hadislere yönelik iddiaları cevaplandırması ile başlayan dönemde, Ehl-i sünnet'in bu konulardaki görüşleri de olgunlaşmış; bu tartışmalar Ehl-i sünnet kelâmının olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır. Tahâvî ise hadis yorumlarında daha dikkatli bir usul takip ederek, hem hadis metnlerinin doğru yorumlanmasının temel ilkelerini ortaya koymuş hem de hadis metnlerine yöneltilen tenkitlerin nasıl cevaplandırılacağını göstermiştir.

Ahlâk ile ilgili ortaya atılan işkâl tartışmalarında ise, ahlâk anlayışının değişkenliği ve sosyal hayattan ne kadar çok etkilendiği görülmektedir. Zira o dönemde ahlâkî açıdan müşkil bulunan bazı hadislerin, günümüzde normal karşılanması, bunun yanında ahlâka dair daha farklı hadislerin müşkil olduğunun öne sürülmesi değer yargılarının değişkenliğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine ahlâkî açıdan tenkit edilen hususların, daha ziyade kadın ve âile gibi farklı kültür ortamlarında değişiklik gösteren konularla ilgili olması da dikkat çekici bir durumdur.

Rivayet asrı esas alınarak yapılan bu çalışmada ortaya çıkmıştır ki, akıl, tecrübe deliller ve tarih gibi hadis metnlerinin tenkidinde esas alınan kriterlere dayanılarak anılan dönemde bir çok hadis metni eleştirilmiş; modern zamanların tabiriyle metin tenkidi yapılmıştır. Bu çalışma hadis ilminde, metin tenkidi yapılmamıştır şeklindeki iddiayı çürütmek amacıyla yapılmamıştır. Bu iddianın dayandığı "metin tenkidi", rical ve isnad tenkidine göre daha üstündür şeklindeki ön yargıyı benimsemediğimiz için, çalışmamızda böylesi bir amacımız da olmamıştır. Nitekim bu çalışma neticesinde görülmüştür ki, salt metne dayalı tenkit yöntemi, zaman ve mekanla sınırlı tamamen subjektif ve saf ideolojik bir tenkit faaliyeti olabilmektedir. Sünnetin muarızları hadisleri iptal ya da ihmal etmek, taraftarları da Sünneti korumak düşüncesiyle bir çok hadisin muhtevası hakkında değerlendirmeler yapmışlardır. Bu değerlendirmelerden günümüze kalan ve itibar edilenlere bakıldığında zamanın en büyük müfessir olduğu ve ihlas ve samimiyetle yapılmayan hiç bir çalışmanın kalıcı olmadığı görülmektedir. Cenab-ı Hak, çabalarımızı meşkur eylesin, tevfik ve hidayetini üzerimizden eksik etmesin.

BİBLİYOGRAFYA



- Abdülcelîl İsâ, *Peygamberimizin İçtilhatları* (trc. Hilmi Merttürkmen-Abdulvehhab Öztürk), Ankara 1976.
- Abdülhüseyn Şerefüddîn el-Âmilî, *Ebû Hüreyre*, Necef 1964.
- Abdülgânî Abdulhâlık, *Hücciyetü's-sünne*, Stuttgart 1986.
- _____, *Sünnet ve Dindeki Yeri* (trc. Mehmed Erdoğan), İstanbul 1992.
- Abdülmeccid Mahmûd, *Ebû Ca'fer et-Tabâvî ve eseruhû fi'l-hadîs*, Karaçi, ts.
- _____, *Nezarât fikhıyye ve terbeviyye fî emsâli'l-hadîs*, Taif 1992.
- Abdülmeccid Türkî, *Münâzarât fî usûli's-şer'i'ati'l-İslâmiyye beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî* (Arapçaya trc. Abdussabûr Şâhîn), Beyrut 1986 (**Münâzarât**).
- Accâc el-Hatîb, Muhammed, *el-Vecîz fî 'ulûmi'l-hadîs ve nusûsuh*, Dimaşk 1408/1988 (**el-Vecîz**).
- _____, *Usûli'l-hadîs 'ulûmuh ve mustalahuh*, Dimaşk 1408/1988.
- _____, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Kahire 1963.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ' ve müzîli'l-ilbâs*, I-II, Beyrut ts., (**Keşfu'l-hafâ**).
- Ahmed Cemâl el-Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyye fî meşhûmi'l-Kâdî 'Iyâz*, Kahire 1988.
- Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut 1975.
- _____, *Duha'l-İslâm*, I-III, Beyrut ts.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI, Beyrut 1985 (**Ahmed b. Hanbel**).
- _____, *er-Redd 'ale'z-Zenâdika ve'l-Celmıyye* (Şakâidü's-selef içinde, nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr-Ammâr et-Tâlibî), İskenderiyye 1971, s. 49-114.
- Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'ilmî'l-ke'lâm, dirâsa felsefiyye li ârâi'l-fıraku'l-İslâmiyye fî usûli'd-dîn*, I-III, Beyrut 1985 (**Fî ilmî'l-ke'lâm**).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- Ahmed Muhammed Abdullah, *Meşâhidü'l-kıyâme fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Kahire 1991.
- Alâuddîn es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukuûl* (nşr. M. Zeki Abdullberr), Katar 1984 (**Mizânü'l-usûl**).
- Alâuddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'alâ Usûli Fabrülislâm el-Pezdevî*, Beyrut 1974 (**Keşfü'l-esrâr**).
- Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-'unmâl*, Beyrut 1989.
- Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmiyyeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1986.
- Ali Mustafâ el-Gurâbî, *el-Fıraku'l-İslâmiyye ve neş'etü ilmi'l-kelâm inde'l-müslimîn*, Kahire 1959.
- Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Rüşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999.
- Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-IV, Beyrut 1985 (**el-İhkâm**).
- Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık* (trc. Macit Gökberk), 2. baskı, İstanbul 1972 (**Bilgi Teorisi**).
- Âsım Efendî, *Kâmûs Tercemesi*, I-IV, İstanbul 1305/1888.
- Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul 1992 (**Epistemik Cemaat**).
- Atay, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şâa*, Ankara 1983.
- Atiyye Muhammed Sâlim, *Amelu ehli'l-Medîne*, Medîne 1989.
- _____, *Mevkîfî'l-ümme min ihtilâfî'l-eimne*, Medîne 1991 (**Mevkîfî'l-ümme**).
- Ayasbeyoğlu, Nevzad, "Kur'ân'da Akıl" (Yüksek İslâm Enstitüsü D., sy. 2), İstanbul 1964, s. 47-54.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İstanbul 1992.
- _____, "Tanrı Hakkında Konuşmak", DEÜİFD, sy. I, İzmir 1983.
- _____, *1. Kur'ân Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler*, Ankara 1994.
- Aydınli, Abdullah, *Doğuş Derrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986.
- _____, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987 (**Hadis İstılahları**).
- Aydınli, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara 2001.
- Aynî, Bedrüddîn, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîbi'l-Buhârî*, I-XX, Kahire 1972 (**Umdetü'l-kârî**).
- Bakar, Osman, "İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu" (*İslâmî Bilimde Metodoloji Sorunu* içinde, trc. ve der. Mehmet Paçacı), Ankara 1991, s. 85-111
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire, ts.

Bibliyografya

- _____, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1928.
- _____, *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut 1992.
- Bâkullânî, Kâdî Ebû Bekr, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987 (**Temhîd**).
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne* (nşr. Züheyr eş-Şâviş-Şu'ayb el-Arnâud), I-XVI, Beyrut 1983.
- Bernard, Marie, "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı" (trc. Şerafettin Gölcük), EAÜİFD, sy., 2, Ankara 1977, s. 321-339.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Beyrut ts.
- _____, *el-Câmi' li şu'abi'l-îmân* (nşr. Abdülalî Abdülhamîd), Bombay 1986.
- Bloch, Marc, *Tarihîn Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1985.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1987.
- Bouguenaya, Yamina, *Bilimin Marifetullah Boyutları*, İstanbul 1998.
- Braudel, Fernand, *Uygurlukların Grameri* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîb*, I-VIII, İstanbul 1315-----> İstanbul ts. (**Buhârî**).
- Bulut, Mehmet, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991 (**İsmet İnancı**).
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Hasan es-Sendûbî), I-III, Tûnus 1990.
- _____, *Kitâbü'l-Hayevân*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), I-VII, Beyrut 1969 (**Hayevân**).
- _____, *el-'Osmâniyye* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun), Kahire 1955.
- _____, *el-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umrân ve'l-lulân*, Beyrut 1990 (**el-Bursân**).
- _____, *Hücecü'n-nübüvve* (*Resâilü'l-Câhiz* içinde), Kahire 1979, III, s. 221-281.
- _____, *Makaletü'l-'Osmâniyye*, (*Resâilü'l-Câhiz* içinde), Kahire 1979, IV, s. 17-43.
- _____, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, (*Resâilü'l-Câhiz* içinde), Kahire 1979, IV, s. 45-65.
- _____, *er-Redd 'ale'l-Müşebbih*, (*Resâilü'l-Câhiz* içinde), Kahire 1979, IV, s. 3-16.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- _____, *Cevâbât ve istihkâku'l-imâme*, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 205-215.
- _____, *İstihkâku'l-imâme*, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, IV, s. 283-307.
- _____, *Halku'l-Kur 'ân*, (Resâilü'l-Câhız içinde), Kahire 1979, III, s. 283-300.
- Cevherî, *es-Sıhab tâcü'l-lüğa ve sıhabı'l-'Arabîyye* (nşr. Ahmed Abdülgafur Attâr), I-VI, Beyrut 1990 (**es-Sıhah**).
- Claude Levi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür* (trc. Haldun Bayrı-Reha Erdem-Arzu Oyacıoğlu-Işık Ergüden), İstanbul 1995.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1983.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Mc'âlî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'r'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1985 (**İrşâd**).
- _____, *el-Burhân fi usûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), I-II, Kahire h. 1400 (**el-Burhân**).
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, Muhtelifü'l-Hadîs İlmi*, İstanbul 1982 (**Hadislerde Görülen İhtilaflar**).
- Çakın, Kâmil, *İlk Hicrî Asırlarda Hadis Etrafındaki Şüpheler ve Hadis İnkârcılığı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1990.
- _____, "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi", (*A.U.İ.F.D.*, sayı. XXXIV, yıl. 1993).
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, I-III, İstanbul 1981.
- Çağrıçı, Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, II, 1-9.
- Çelebi, İlyas, *İtikadî Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul 1996.
- _____, *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul 1996.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Gazzali ve Şüphencilik*, İstanbul 1996.
- _____, *İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1972.
- Danışman, Nafiz, *Kelâm İlmine Giriş*, Ankara 1955.
- Dârakutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, I-IV, Medine 1386/1966.
- _____, *Kitabu'r-Ru'ye*, Ürdün, 1990.
- Dârimî, Ebû Muhammed, *Sünen*, I-II, Medine 1966.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, I-XI, İstanbul 1970-1981.
- Descartes, Felsefenin İlkeleri (trc. Mehmet Karasan), İstanbul 1988.

- Dihlevî, Şâh Velîyyullah, *Hüccetullahî'l-bâliğa* (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), I-II, Beyrut 1990.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî, *Akdîyetü Rasûlillah*, Haleb 1982.
- Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, *el-Külliyât, Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-fûrûku'l-lügâviyye* (nşr. Adnân Derviş ve Muhammed el-Misrî), Beyrut 1993 (**el-Külliyât**).
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-II, Beyrut 1988 (**Ebû Dâvud**).
- Ebû Hafs 'Umer b. Ahmed b. 'Usmân b. Şâhîn, *Nâsibu'l-hadîs ve mensûhub*, Ürdün 1988.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sabit, *el-'Âlim ve'l-müte'allim (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 9-32.
- _____, *el-Fıkhu'l-ebşât (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992, s. 35-52.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkhl* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1964 (**el-Mu'temed**).
- Ebû Reyyc, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması* (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1988.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, *Min Şuyûhi'l-mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nezzâm ve ârâulu'l-kelâmîyyeti'l-felsefiyye*, Kahire 1989 (**en-Nezzâm**).
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emsâl*, Beyrut 1980.
- _____, *Garîbu'l-hadîs*, I-IV, Haydarâbâd 1976.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Beyrut 1981.
- Ebû Ya'lâ, *Müsned* (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Beyrut 1986.
- Ebû Yûsuf, *er-Reddu ala Siyeri'l-Evzâ'i*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarâbâd ts. Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir* (trc. Misket Gizem Gürtürk), İstanbul 1991.
- Emin el-Hûlî, "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu" (trc. Mevlüt Güngör), İslâmî Araştırmalar D., c. 2, sy. 7, Ankara-mayıs1988, s. 103-114.
- Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım, *Kitâbu'l-Ezdâd* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl) Kuveyt 1960.
- Enver el-Keşmirî, *Feyzu'l-bârî 'ala Sabîhi'l-Buhârî*, I-IV, Beyrut ts. (**Feyzu'l-bârî**).
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-redd 'alâ ehli'z'-zeyğ ve'l-bide'*, Beyrut 1852 (**Kitâbu'l-Lum'a**).
- _____, *Makâlâtul-İslâmîyyîn ve ibtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980 (**Makâlât**).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- Eşkar, Muhammed Süleymân, *Ef'âlü'r-rasûl ve delâletühâ 'ala'l-ahkâmî's-şer'iyye*, I-II, Beyrut 1988 (**Ef'âlü'r-rasûl**).
- Erkal, Mustafa E., *Sosyoloji, Toplumbilimi*, İstanbul 1995.
- Ezherî, Muhammed Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa*, Kahire 1964.
- Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa, Funûnuhâ ve efnânuhâ*, Ummân, 1987 (**el-Belâğa**).
- Fahrudîn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkıh* (nşr. Tâha Câbir el-Alvânî), I-VI, Beyrut 1992 (**el-Mahsûl**).
- _____, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978.
- _____, *et-Tefsîri'l-kebîr*, I-XVI, Beyrut 1934.
- Farukî, İsmail Reça, "Sosyal Bilimlerin İslamleştirilmesi" (*İslâm ve Bilim*'in içinde), İstanbul 1993, s. 31-48.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983.
- _____, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler", UBIAS, İzmir 1985.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru zevi't-tenyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*, I-VI, Beyrut ts. (**Besâir**).
- _____, *el-Kâmûsu'l-muhît*, Beyrut 1987.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1996.
- Galli, A.M. Ahmad, "Mâtürîdî'nin Tefsirinin Bazı Yönleri" (trc. Hanifi Özcan), DEÜİFD, sy. IV, İzmir 1987, s. 467-480.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu 'ulûmid'd-dîn*, I-V, Beyrut 1983.
- _____, *el-Müstesfâ min 'ilmi'l-usûl*, I-II, Mısır h. 1322-----> Beyrut ts. (**el-Müstesfâ**).
- _____, *Bâtınîliğin İcyüzü* (trc. Avni İlhan), Ankara 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Zâhirîler, Sistem ve Tarihleri* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982.
- Gülen, Fethullah, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, İzmir 2001.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'an Araştırmaları 2*, İstanbul 1996.
- Grünberg, Teo, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1970.
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* (trc. Mustafa Tüzcel), İstanbul 1993.
- Hacı Halife, Kâtip Çelebi Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, (nşr. Şerefeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul 1941-----> Mekke ts. (**Keşfü'z-zunûn**).

Bibliyografya

- Hacıkadiroğlu, Vehbi, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul 1985.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî, *Kitâbu Ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs*, Medine 1977.
- _____, *el-Müstedrek 'ala's-Sabîhâyn*, Beyrut ts. (**el-Müstedrek**)
- Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ebâdîsi'r-rasûl* (nşr. Ahmed Abdurrahîm es-Sâih, es-Seyyid el-Cemîlî), I-II, Kahire 1988 (**Nevâdiru'l-usûl**).
- Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvud*, I-XX, Beyrut ts. (**Bezlü'l-mechûd**).
- Halîl Dâvud ez-Zaru, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi's-Şâm fî'l-karneyni'l-errel ve's-sânî li'l-hicre*, Beyrut 1971 (**el-Hayâtü'l-ilmîyye fi's-Şâm**).
- Halkın, Leon-E., *Tarih Tenkidinin Unsurları* (trc. Bahaeddin Yediyıldız), Ankara 1989.
- Hamdi Yazır, Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979 (**Hak Dini**).
- Hatîbü'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1986 (**el-Kifâye**).
- _____, *Tarîhu Bağdâd*, I-XIV, Kahire 1349.
- Hayyât, Ebu'l-Hüscyn, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbn Râvendî el-müllid*, Kahire ts. (**el-İntisâr**).
- Hâzımî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa, *el-İ'tibâr fî'n-nâsib ve'l-mensûb mine'l-âsâr* (nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acı), Kahire 1989 (**el-İ'tibâr**).
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, I-X, Beyrut 1982 (**Mecme'u'z-zevâid**).
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni* (trc. heyet) , I-III, İstanbul 1993.
- Humeydî, *el-Müsned* (nşr. Habîbürrahmân el-A'zamî), I-II, Kahire-Beyrut ts.
- Hüsnî Zeyne, *el-'Akl inde'l-Mu'tezile, tasavvuru'l-'akl inde'l-Kâdî 'Abdülcebbar*, Beyrut 1980 (**el-Akl inde'l-Mu'tezile**).
- Iffet eş-Şerkâvî, *Durûs ve nusûs fî kadâya'l-edebî'l-câhîl*, Beyrut ts.
- Işık, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf, *Câmi'u Beyânî'l-'ilm ve fadlih*, Beyrut 1978 (**Câmi'u Beyânî'l-ilm**).
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtü 'ulemâi'l-hadîs* (Ekrem el-Bûş-İbrahim ez-Zeybek), I-IV, Beyrut 1989.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, I-VIII, Beyrut 1988 (**el-Kâmil**).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfterî*, Beyrut 1984.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr, *el-Avâsim mine'l-kavâsim fî tabkiki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-nebî sallallahu 'aleyhi ve sellem* (nşr. Ammâr Tâlibî), Devha 1413/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Telbîsu iblîs*, Beyrut 1403/1983.
- _____, *el-İlelü'l-mütenâbiye fî'l-ehâdîsi'l-vâbiye* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983.
- İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî), I-II, Beyrut 1985.
- İbn Ebî Hâtım, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarâbâd 1952 -----> Beyrut ts.
- _____, *Takdîmetü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, Haydarâbâd 1952 -----> Beyrut ts.
- (**Takdime**)
- _____, *İlelü'l-hadîs*, I-II, Beyrut 1985.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed, *Üsdül-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, Kahire 1970 (**Üsdül-gâbe**).
- _____, *el-Lübâb fî tehzâbi'l-ensâb*, I-III, Beyrut 1980 (**el-Lübâb**).
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn b Muhammed, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tenâhî), I-V, Beyrut ts.
- (**en-Nihâye**).
- İbn Farîs, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga*, Kahire 1969.
- _____, *Mücmelü'l-lüga*, I-IV, Beyrut 1984.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut 1987.
- _____, *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* (nşr. Mûsa Muhammed Ali), Beyrut 1985 (**Müşkilü'l-hadîs**).
- İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medine 1984 (**en-Nüket**).
- _____, *Lisânu'l-Mîzân*, I-VII, Beyrut 1987.
- _____, *Tehzâbu't-Tehzâb*, I-XII, Haydarâbâd 1325-----> Beyrut 1968.
- _____, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîbi'l-Buhârî* (nşr. Taha Abdurraûf Sa'd-Mustafa Muhammed el-Hevârî-es-Scyyid Muhammed Abdulmu'tî), I-XXVI, Kahire 1978 (**Feth**).
- İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*, I-VIII, Beyrut 1978 (**Vefeyâtu'l-a'yân**).

Bibliyografya

- İbnü'l-Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâbu 'an şuyûhib*, Beyrut 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz), I-VIII, Kahire ts. (**el-İhkâm**).
- _____, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, I-VI, Beyrut 1986 (**el-Fasl**).
- İbn Hibbân, *el-İhsân bi tertîbi Sahîbi İbn Hibbân* (tertîb, Alâuddîn Ali b. Belebân; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-IX, Beyrut 1987 (**Sahîh**).
- _____, *Kitâbu'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâi ve'l-metrukîn*, I-III, Haleb 1976 (**el-Mecruhîn**).
- İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd ve isbâtı sıfâtı'r-Rab* (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), Beyrut 1983 (**Kitâbu't-Tevhîd**).
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Nakdu'l-menkûl (el-Menâru'l-münîf fi's-sahîbi ve'd-da'îf)*, (nşr. Hasen es-Semâhî), Beyrut 1990.
- _____, *Plâmu'l-muvakkî'n an Rabbi'l-'alemîn*, Beyrut, ts. (**Plâmu'l-muvakkî'n**).
- _____, *et-Turuku'l-hükmiyye*, Kahire 1985.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fîdâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, I-VIII, Kahire ts.
- _____, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIII, Beyrut ts.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988 (**Te'vîl**).
- _____, Hadis Müdafaası (*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*) trc. Hayri Kırbaşoğlu.
- _____, *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakar), Kahire 1973 (**Müşkilü'l-Kur'ân**).
- _____, *Edebu'l-kâtib* (nşr. Muhammed ed-Dâlî), Beyrut 1985.
- _____, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redd 'ale'l-Celmiyye ve'l-Müşebbihe*, Beyrut 1985 (**el-İhtilâf fi'l-lafz**).
- _____, *Garîbü'l-hadîs*, I-II, Beyrut 1988.
- _____, *Kitâbu'l-Mesâil ve'l-ecvibe fi'l-hadîs ve't-tefsîr* (nşr. Mervân el-Atiyye-Muhsin Hırâbe), Beyrut 1990 (**el-Mesâil**).
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Beyrut 1975 (**İbn Mâce**).
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Beyrut ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l-Murtezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut 1961.
- _____, *el-Mümnye ve'l-emel*, İskenderiyye 1985.
- İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut 1994.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- İbn Receb el-Hanbelî, *Fadlu ilmi's-selef 'ale'l-halef*, Beyrut 1992 (**Fadlu ilmi's-selef**).
- _____, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* (nşr. Hemmâm Abdurrahîm Sa'îd), I-II, Ürdün 1987 (**Şerhu İlel**).
- İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ* (nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ), I-IX, Beyrut 1990.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrîzûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî 'ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 1978 (**Mukaddime**).
- _____, *Siyânetü Sahîbi Müslim mine'l-ihlâl ve'l-ğalat ve himâyetuhu mine'l-iskâti ve's-sekat* (nşr. Muvaffak b. Abdillâh), Beyrut 1987 (**Siyânetü Sahîhi Müslim**).
- İbn Teymiyye, *Der'u te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim), I-XI, Kahire 1971.
- _____, *Şerhu hadîsîn-nüzûl* (nşr. Muhammed b. Abdirrahman el-Hamîs), Riyâd 1993.
- _____, *Kitâbu'l-İmân*, Beyrut 1983.
- _____, *Mecmû'u fetevâ*, Riyad 1991.
- _____, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, Kahire 1989 (**Minhâcü's-sünne**).
- İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi 'an sünneti Ebi'l-Kâsım* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-IX, Beyrut 1992 (**el-'Avâsım ve'l-kavâsım**).
- İbrâhîm Muhammed el-Hülî, *es-Sünnetü beyânen li'l-Kur'ân*, Kahire 1993.
- İnâyetullâh İblâğ, *el-İmâmü'l-A'zam Ebi Hanîfe el-mütekellim*, Kahire 1986.
- İsfahânî, Râğıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (nşr. M. Seyyid Keylânî), Kahire 1961 (**el-Müfredât**).
- İzzüddîn Belîk'in bu konuda ileri sürdüğü gerekçeler için bk. a.mlf., *Mevâzînü'l-Kur'ân ve's-sünne li'l-ehâdîsi's-sahîba ve'd-da'îfe ve'l-mevdû'a*, Beyrut 1983.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (XI. cilt, et-Teklîf), (nşr. Muhammed Alî en-Neccâr-Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire 1965 (**el-Muğnî**).
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1384/1965.
- _____, *el-Muhît bi't-teklîf* (nşr. Ömer es-Seyyîd Azmî), Kahire, ts.
- _____, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, (*Resâilu'l-adl ve'tevhîd* içinde, nşr. Muhammed İmâra), I-II, Kahire 1971.
- Kâdî 'Iyâz, *el-İlmâ 'ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'* (nşr. es-Seyyîd Ahmed Sakar), Kahire ts. (**el-İlmâ'**)

Bibliyografya

- _____, *eş-Şifâ bi ta'rîfî hukûkî'l-Mustafâ* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), I-II, Kahire 1977 (**eş-Şifâ**).
- Kadir, C. A., "İslâmî Bilgi Teorisi" (*İslâm'da Bilgi ve Felsefe* içinde, der. ve trc. Mustafa Armağan), İstanbul 1997, s. 19-36.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadîsler Menşe'i, Tanıma Yolları, Tenkidi*, Ankara 1984 (**Mevzû Hadîsler**).
- Kasım b. İbrahim er-Ressî, *Usûlü'l-'adl ve't-tevhîd*, (*Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde, nşr. Muhammed İmâra), I-II, Kahire 1971.
- Kasimî, Abdullah b. Ali en-Necdî el-Kasimî, *Müşkilâtü'l-ehâdisi'n-nebeviyye ve beyânûha*, Kahire 1935-----> Beyrut 1985.
- Kasimî, Cemalüddîn, *Târîbu'l-Celmiyye ve'l-Mu'tezile*, Beyrut 1985.
- _____, *Kitâbu Delâilü't-tevhîd*, Kahire 1986.
- _____, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* (trc. Sezai Özel), İstanbul 1990.
- _____, *el-Cerb ve't-ta'dîl* (Muhammed Abdülhakim el-Kâdî), Kahire 1988.
- Karaman, Hayreddin, "İslâm Dünyasında Yeni İçtihad Teşebbüsleri", UBİAS, İzmir 1985.
- _____, "Zaman ve Mekânın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği" (*Sünnet'in Dindeki Yeri* içinde, s. 43-48), İstanbul 1997.
- Kayapınar, Durmuş Ali, "Me'ânî'l-Kur'ân ile İrâbü'l-Kur'ân'ların Karşılaştırılması", SÜİFD, sy. IV, Konya 1991 s. 95-112.
- Kehhâle, Ömer Ridâ, *Mu cemü'l-müellifin, terâcimü musannifî'l-kütübi'l-Arabîyye*, I-XIV, Beyrut ts. (**Mu'cemü'l-müellifin**).
- Kettânî, Muhammed Abdülhayy, *et-Terâtibu'l-idâriyye* (trc. Ahmed Özel), I-III, İstanbul, 1990.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtü'l-Kevserî* (nşr. Muhammed İsmail), Kahire ts. (**Makâlât**).
- _____, *el-Hâvî fî şreti'l-imâm Ebi Ca'fer et-Tabâvî*, Kahire ts. (**el-Hâvî**)
- Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.
- Kindî, *Akıl Üzerine (Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya), s. 149-152, İstanbul 1994.
- Kirmanî, M. Zeki, "İslam Bilimi Üzerine Son Tartışmalar" (*Metodoloji Sorunu* içinde, der. ve trc. M. Paçacı), Ankara 1991.
- Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, İstanbul 1984.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- _____, Fizik ve Gerçeklik, İstanbul 2001.
- Koçyiğit, Talât, “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”, AÜİFD, yıl, 1968, c. XVI, Ankara 1970, s. 103-122.
- _____, *Kur’ân ve Hadîste Ru’yet Meselesi*, Ankara 1974.
- _____, *Kelamcılarla Hadîşçiler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984 (Münakaşalar).
- _____, *Hadîs İstıbları*, Ankara 1985.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Hadîsde Nâsib ve Mensûb*, İstanbul 1985.
- _____, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhîtlerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988.
- _____, “Hadislerin Kur’ân’a Arzının Problemleri” adlı tebliğ katkı yazısı, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.
- Kongar, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul 1995.
- Kuşeyrî, *Luma’ fi’l-İtikâd*, (Selâsu resâil li’l-Kuşeyrî içinde), Kahire 1988.
- Kurt, Mustafa, *İbn Kuteybe ve Tefsîr Anlayışı*, İstanbul 1996.
- Kutluay, Yaşar, *İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, Ankara 1959.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1996.
- _____, “Cevher”, DİA, VII, 452.
- Küçük, Raşit, “Tıbb-ı Nebevî Literatürü”, Sağlıkımız D., Aralık 1996, sayı,1, s. 60-62.
- _____, “Kur’ân Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği” (*Sünnet’in Dindeki Yeri* içinde), İstanbul 1997, s. 125-164.
- Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *el-Ecvibetü’l-fâdıla li’l-es’ületi’l-’aşereti’l-kâmüle* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1984 (el-Ecvibetü’l-fâdıla).
- _____, *Zaferü’l-emânî bi şerhi Muhtasarı’s-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416
- M. Şerefeddîn, “Kaderiye yahut Mutezile”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, yıl 4, sy. 15, İstanbul 1930, s. 1-21.
- Magee, Bryan, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1990.
- Mahmûd Hamdî Zakzûk, *Temhîd li’l-felsefe*, Kahire 1992.
- Mahmûd Tahhân, *Teyşîru mustalabi’l-hadîs*, Riyâd 1987.
- Mâlik b. Enes, *el-Muwattâ’* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), I-II, Beyrut ts. (el-Muvattâ)

Bibliyografya

- Mâtürîdî Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970-----> İstanbul 1979 (**Tevhîd**).
- Mâverdü, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* (nşr. Mustafâ es-Sekâ), Beyrut 1978.
- Mehmed Hâlis, *Mizânul-Ezhân*, İstanbul 1324.
- Mer'î el-Hanbelî el-Makdisî, *Tahkîku'l-burbân fi isbâti hakikati'l-mizân*, Kahire 1989.
- Mert, Muhit, *Kaza-Kader Dairesinde Rızak ve İktisadî Hayat* (Yayımlanmamış doktora tezi), SÜİF, Konya 1994.
- Muhammed el-Abde, Târik Abdulhalîm, *el-Mu'tezile beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*, Birmingham 1987 (**el-Mu'tezile**).
- Muhammed el-Arûsî, *el-Mesâilü'l-müştereke beyne usûli'l-fikh ve usûli'd-dîn*, Cidde 1990 (**el-Mesâilü'l-müştereke**).
- Muhammed Biltâcî, *Menâhicu't-teşrî'i'l-İslâmî fi'l-karni's-sâni el-hicrî*, I-II, Riyâd 1977.
- Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yöni* (trc. Sabri Hizmetli), Ankara 1992.
- Muhammed İmâra, *Teyyârâtu'l-fikri'l-İslâmî*, Kahire 1991.
- Muhammed Ebû Şehbe, *el-Vasît fi 'ulûm ve mustalabi'l-hadîs*, Kahire ts.
- Muhammed Ebû Zehre, *Usûlu'l-fikh*, İstanbul ts.
- Muhammed el-Hafnâvî, *et-Te'âruz ve't-tercîh inde'l-usûliyyîn*, Kahire 1986 (**et-Te âruz ve't-tercîh**).
- Muhammed Gazalî, *Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevî Sünnet* (trc. Ali özek), İstanbul 1992..
- Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, Kuvcyt 1960.
- Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünne* (nşr. Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed es-Selefi), Beyrut 1988.
- Muhammed Ekrem es-Sindî, *İm'ânu'n-nazar şerhu Şerhi Nubbeti'l-fiker* (nşr. Ebû Sa'îd Gulâm Mustafâ), Haydarâbâd, ts.
- Muhammed Muhammed es-Semâhî, *Menbecü'l-hadîs fi 'ulûmi'l-hadîs* (Kısmu'r-rivâye), Kahire ts. Muhammed Reşâd Halîfe, *et-Te 'îf beyne muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1984.
- Muhammed Rüşdü, *Hallü'l-müşkilât fi mesâilü'l-mühimmât*, İstanbul 1303.
- Muhammed Uveyda, Muhammed İmâra'nın "es-Sünnetü'n-nebevîyye masdarun li'l-ma'rife" adlı bildirisine yaptığı ta'lîk, (*es-Sünnetü'n-nebevîyye ve menbecuha fi binâi'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*), Ummân 1992.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- Muhammed Taqı Usmânî, *The Authority of Sunnah*, Karaçi 1990.
- Muhammed b. Ya'îş, *Medresetü'l-İmâmi'l-Hâfız Ebi 'Ömer b. Abdülberr fi'l-hadîs ve'l-fikh*, I-II, Rabat 1994.
- Muhammed b. Yûsuf Attafeyyîş el-Hafsî, *Vefâu'd-dimâne bi edâi'l-emâne fi fenni'l-hadîs*, 2. baskı, Ummân 1988.
- Muhammed Yûsuf Kandehlevî, *Emâni'l-abbâr fi şerhi me'âni'-âsâr*, I-IV, Karaçi ts.
- Muhâsibî, el-Hâris b. Esed, *el-'Akl ve Felmü'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin el-Kuvvetli), Beyrut 1982.
- Mustafa Sabri, *el-Kavlü'l-fasl*, Kahire 1986.
- Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *İ'âzu'l-Kur'ân ve Belâğatu'n-nebeviyye*, Beyrut 1990.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevkîf 'ala mühimâmâti't-te'ârîf* (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1990 (**et-Tevkîf**).
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Câmi'u's-Sabîb*, I-V, Kahire 1955 (**Müslim**).
- _____, *Kitâbu't-temyîz* (nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî), Riyâd 1982.
- Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi fi usûlü'ş-şerâ'i*, İstanbul ts.
- Nâsiruddîn el-Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertibi'l-mu'rib* (nşr. Mahmûd Fâhûrî ve Abdulhamîd Muhtâr), Haleb 1979 (**el-Muğrib**).
- Nâsihuddîn el-Ensârî İbnu'l-Hanbel, *Kitâbu Akâseti'n-nebiyyi'l-Mustafâ Muhammed* (nşr. Ahmed Hasan Câbir-Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1973.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İnsan ve Tabiat* (trc. Nabi Avcı), İstanbul 1988.
- Nebîl b. Mansûr, *İkâfu'l-ahyâr 'ala ehâdîsi Müşkili'l-âsâr*, yer yok, 1984.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî, Seyyid Kûsrevî Hasen), I-VI, Beyrut 1991.
- _____, *Sünen*, I-VIII, Beyrut ts. (**Nesâî**).
- Neseî, Ebu'l-Mu'in en-Neseî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993.
- _____, *Babru'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, Konya 1327.
- Nureddîn İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadîs*, Dimaşk 1981----> Dimaşk 1988 (**Menhecü'n-nakd**).
- Okiç, M. Tayyib, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959.
- O'leary, De Lacy, *İslâm Düşünçesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), Ankara 1971.

Bibliyografya

- Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, İzmir 1993.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür* (trc. Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul 1995.
- Öz, Mustafa, “Ahmed b. Hâbit”, *DİA*, II, 70, 71.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- _____, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1992.
- Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 1995.
- Pezdevî, Fahrülislâm, *Usûl (Keşfü'l-esrâr*'ın kenarında), I-II, Beyrut 1974.
- Polat, Salâhaddin, “Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul 1997.
- _____, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul ts.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (trc. İlknur Aka-İbrahim Turan), İstanbul 1998.
- Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize* (trc. Vural Ülkü), Ankara 1985.
- Ramehurmüzî, Ebu Muhammed el-Hasan, *Kitâbu Emsâli'l-hadîs*, Bombay 1983.
- Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (trc. Cemal Yıldırım), İstanbul 1993.
- Rıfat Fevzî Abdilmuttalib, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânü el-hicrî*, Kahire 1981 (*Tevsîku's-sünne*).
- _____, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, Kahire 1985.
- Rickman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri* (trc. Mehmet Dağ), Ankara, 1992.
- Rothacker, Erich *Tarihselcilik Sorunu* (trc. Doğan Özlem), İstanbul 1990.
- Sâlim Alî el-Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyha*, Kahire 1989.
- San'anî, Muhammed b. İsmail el-Emîr el-Hasenî, *Tavzîhu'l-efkâr lî me'âni Tenkîbi'l-enzâr*, (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), I-II, Kahire 1366 (*Tavzîhu'l-efkâr*).
- Sandıkçı, S. Kemal, *Sahîb-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar*, Ankara 1991.
- Sâmî Edhem, Felsefetü'l-lüga, *Tefkîkî'l-'aklî el-lüğavî*, Beyrut 1993.
- Schumacher, E.F., *Akl Karşıklar İçin Kılavuz* (trc. Mustafa Özel), İstanbul 1992.
- Schâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyeti'l-hadîs* (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda), I-III, Beyrut 1993 (*Fethu'l-muğîs*).
- _____, *el-Makâsıdu'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştahir*e 'ale'l-elsine, Beyrut 1985 (*el-Makâsıdu'l-hasene*).

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- Senâullah ez-Zâhidî, *Ehbâdûsü's-Sahâbeyn beyne'z-zammi ve'l-yakîn*, Medine 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûl*, I-II, Haydarâbâd 1372'den ofset.
- Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvir* (trc. Süleyman Ateş), 1969 Ankara.
- Seyyid Muhammed Nûh, *es-Sahâbe ve Cuhûdubum fî hidmeti'l-hadîsi'n-Nebevî*, Kahire 1993.
- Sibâ'î, Mustafâ, *es-Sünne ve mekânnetüha fî teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 1978 (**es-Sünne**).
- Siddîk Hasan Hân, *Husûlü'l-me'mûl min 'ilmi'l-usûl*, İstanbul h. 1296 (**Husûlü'l-me'mûl**).
- Siddîkî, M. Zübeyr, "İslâm Hukukunda Hadis'in Yeri" (trc. M. Esad Kılıçer), A.Ü.İ.F.D., c. XII, 1964, s. 113-117.
- Sofuoğlu, Cemal, *Şia'nın Hadis Anlayışı* (Yayımlanmamış doktora tezi), AÜİF, Ankara 1977.
- Subhî Sâlih, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1981 (**Ulûmu'l-Kur'ân**).
- _____, *Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981 (**Hadîs İlimleri**).
- Surûş, Abdülkerim, *İlim ve Felsefeye Giriş*, Ankara 1990.
- Suyûtî, Celâlüddîn, *'Aynu'l-isâbe*, Kahire 1988.
- _____, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (trc. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik), I-II, İstanbul 1987 (**el-İtkân**).
- _____, *İtmâmu'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye*, Beyrut 1985.
- _____, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nebevî*, (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), I-II, Medine 1972 (**Tedribü'r-râvî**).
- Şa'bân Muhammed İsmâil, *Tehzîbu Şerhi'l-İsnevî 'ala Minhâcı'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl li'l-Kadî el-Beydâvî*, I-III, Kahire 1990 (**Tehzîbu Şerhi'l-İsnevî**).
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-VII, Beyrut 1990.
- _____, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şakir), Kahire 1309.
- _____, *Cimâ'u'l-ilm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut ts.
- _____, *İbtîlâfu'l-hadîs* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986.
- Şchristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (İbn Hazm, el-Fasl'ın kenarında), I-V, Beyrut 1987.
- Şerîf Rıdâ, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, Kahire 1967.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), I-II, Beyrut 1992.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'da İki Mesele* (Müteşâbih-Nesh), Konya 1987.

Bibliyografya

- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi), Bağdâd 1978.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-XV, Beyrut 1994 (**Müşkil**).
- _____, *Şerhu me'âni'l-âsâr* (nşr. Muhammed Seyyid Câdulhakk), I-IV, Kahire 1387/1968.
- _____, *el-'Akîdetü't-Tahâviyye*, Beyrut h. 1397.
- Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, İstanbul 1984.
- Tehânevî, Muhammed, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fimûn*, I-II, İstanbul 1317 (**Keşşâf**).
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, Karaçi ts.
- Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, İstanbul 2001.
- _____, "İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar", *Dîvân Dergisi*, sayı 10, İstanbul 2001.
- _____, "Hadisin Sübutunu Tespitte Kur'an ile Karşılaştırma Meselesi" *İlam Araştırma Dergisi*, cilt. 2, sayı. 2, İstanbul 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u's-sabîb* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), I-V, Beyrut ts. (**Tirmizî**).
- _____, *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, Humus 1991.
- Tritton, A.S., *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983.
- Toksarı, Ali, *Delîl Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri, 1994.
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992 (**Âmirî**).
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul 1994.
- Tûsî, Ebû Ca'fer, *el-İstîsâr fî mâ ihtelefe mine'l-abbâr*, I-IV, Tahran 1390.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn, *İrâbu'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut 1989.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, İstanbul 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara ts.
- _____, *İlim Felsefesi*, I, Ankara 1969.
- _____, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1935.
- Uğur, Mücteba, *Hicrî Birinci Asırda İslâm Toplumı*, İstanbul 1980.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara, 1994.
- Varol, Hüseyin, "İbn Kuteybe ve Eserleri", EAÜİFD, sy. VI, Erzurum 1986, s. 141-153.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi* (trc. Ünver Günay), İstanbul 1995.

BİLGİ KAYNAĞI OLARAK HADİS

- Warburton, Nigel, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul 2000.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fıglalı), Ankara 1981.
- _____, *Müslüman Aydın, Gazâlî Hakkında Bir Araştırma* (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1989 (**Müslüman Aydın**).
- _____, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (trc. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982.
- Wellek, Rene; Varren, Austin, *Edebiyat Teorisi* (trc. Ömer Faruk Huyugüzel), 1993 İzmir.
- Yahyâ b. Ma'în, *et-Târîh*, nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Mekke 1979.
- Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (nşr. Cündî Ferîd Abdülaziz), I-VII, Beyrut 1990.
- Yardım, Ali, *Hadis Usûlü* I-II, İstanbul
- _____, *Peygamberimiz'in Şemâîli*, İstanbul 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989.
- _____, "Akıl", DİA, II, 242-246.
- _____, "Araz", DİA, III, 337-342.
- Yeprem, Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Ulûbiyet*, İstanbul 1987.
- _____, *Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri*, İstanbul 1983.
- _____, "Hadisleri Kur'ânla Karşılaştırma Meselesinin Kaynakları", *Prof. M. Tayyib Okîç Armağanı*, Ankara 1978.
- Yusûf b. Mûsa el-Hanefî, *el-Mu'tasar mine'l-Mubtasar min Müşkili'l-âsâr*, I-II, ts. (**el-Mu'tasar**).
- Zaferullah Daudî, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995.
- Zehbî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i tidâl fi nakdi'r-ricâl* (nşr. Ali Muhammed Mu'avvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-VI, Beyrut 1995 (**Mizânü'l-İtidâl**).
- _____, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (nşr. Şu'ayb el-Arnaûd), I-XXV, Beyrut 1993 (**Siyer**).
- _____, *Tezkiretü'l-huffâz*, I-IV, Haydarâbâd 1956-----> Beyrut ts.
- Zekiyüddîn Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990.
- Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, Beyrut ts.
- _____, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadis* (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, Beyrut 1993 (**el-Fâik**).

Bibliyografya

- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhîlü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Kahire ts. (**Menâhîlü'l-'irfân**).
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît*, I-VI, Kahire 1994.
- _____, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), I-IV, Beyrut 1972 (**el-Burhân**).
- Zeyd b. Alî, *Müsnedu'l-İmâm Zeyd*, Beyrut ts.
- Zirikî, Hayreddîn, *el-A'lâm, Kâmûsu terâcîm li-eşberi'r-ricâl ve'n-nisâ'*, I-VIII, Beyrut 1990 (**el-A'lâm**).
- Zuheyr b. Harb, *Zuheyr b. Harb ve Kitâbu'l-İlm Adlı Eseri* (nşr. ve trc. Salih Tuğ), İstanbul 1984.
- Zühdi Cârullah, *el-Mu' tezîle*, 1987.